سلسلة قضايا العصر

(١)

الأصولية والعلمانية

مراد وهبه



طبعة أولي

الأصولية والعلمانية

صدر عن دار الثقافة - ص. ب ١٢٩٨ - القاهرة

١٠ / ٦٦١ ط١ / ٢ - ٢/ ٩٥

رقم الإيداع بدار الكتاب: ٨٩٦٣ / ٩٥

I . S . B . N 977 - 213 - 294 - X

جمع وطبع بسيوبرس

الغلاف تصميم: سها ناجي

مقدمة الدار

ظهرت في العصور الحديثة مصطلحات جديدة ارتبطت بالحركات الفكرية المعاصرة، وجاءت نتيجة طبيعية لصراع الأفكار، واصطدام الأيدولوجيات. ومع أن هذه المصطلحات جديدة إلا أنها تحمل التاريخ في مضمونها معبراً عن الزمان وأيدلوجيات العقيدة معبرة عن المكان.

وتأتي أهمية هذه المصطلحات الجديدة لأنها شهدت الصراع بين العلم والدين، و الصراع بين الشرق والغرب، فأخذت طابعاً عالمياً و اخترقت ثقافات متعددة فازداد الصراع لهيباً، وتوهج الجدل، وتبلورت الأفكار وأخذت هذه المصطلحات المساحة الكبرى في الحوارات الفكرية والمنتديات العالمية.

ومن هنا رأت دار الثقافة أن تقدم للقاريء العربي هذا الكتاب الجديد في سلسلة قضايا العصر، وهي سلسلة فيها يتم تقديم القضايا التي تشغل عالمنا العربي والدولي. إن القاريء يلاحظ فتح آفاق جديدة للحوار وطرْق القضايا الساخنة وبناء رؤية شاملة لمجتمعنا وارتباطها بالمجتمع العالمي الذي يحيط بنا.

إن دار الثقافة يسعدها أن تقدم الكتاب الأول في هذه السلسلة وهو بعنوان «الأصولية والعلمانية» للمفكر والفيلسوف العربي د. مراد وهبه وهو أحد رواد التنوير في مجتمعنا العربي المعاصر.

دار الثقافة



مقدمة

هذا هو أول كتاب في سلسلة «قضايا العصر» وعنوانه «الأصولية والعلمانية» . وأظن أن هذه القضية تأتي في المقام الأول لأننا، إن شئنا الدقة، قلنا إنها قضية العصر، لأن ما تعانيه البشرية الآن من عنف وارهاب وقتل وأنشطة اقتصادية غير مشروعة، إنما هي تفريعات للأصولية في علاقتها العضوية بالرأسمالية الطفيلية .

وقد انشغلت ببحث هذه القضية مع بزوغها في السبعينات فاكتشفت أن جذرها ممتد إلي عام ١٧٩٠ وهوالعام الذي صدر فيه كتاب ادموند بيرك بعنوان «تأملات في الثورة في فرنسا»، فهذا الكتاب هو دستور الأصوليات الدينية مع تباين أسمائها، وهو يسم التنوير بالبربرية والجهل

وإذا كان التنوير علماني الطابع، فالأصولية نقيض العلمانية. وبيان هذا التناقض هو الفكرة المحورية لهذا الكتاب.

مراد وهبه

محتويات الكتاب

ما الأصولية؟

ما دور الدين في عالم اليوم ؟ أو بالأدق: ما دور الأديان الأحد عشر[1] في عالم اليوم؟

الجواب عن هذا السؤال يستلزم، في البداية، تحديد ملامح عالم اليوم.

فما هي هذه الملامح؟

إن عالم اليوم محكوم في مساره بعالم الغد، لأن الغد هو المستقبل وهو نقطة البداية، وذلك لأن التاريخ يتحرك من المستقبل وليس من الماضي.

فما هو هذا المستقبل؟

ثمة مصطلحات بدأت تشيع الآن من شأنها تحديد ملامح الرؤية المستقبلية وهي الكونية Universalism والكوكبية Globalism والاعتماد المتبادل Interdependence

الكونية أسلوب في التفكير يحاول فهم الكون، أو بالأدق، فهم الواقع في كليته، ورد الجزئيات إلي هذه الكلية، فتتأسس رؤية كونية لا تقبل الغلق، وإنما تظل مفتوحة وناقدة لذاتها، وغايتها تأسيس وعي كوني يزيل اغتراب الإنسان في هذا الكون. وقد قدمت الأديان، علي تنوعاتها، رؤي كونية. والآن بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية تم غزو الفضاء، وأصبح في إمكان العلم تقديم رؤية كونية علمية.

أما الكوكبية فناشئة عن الكونية، وهي تعني النظر إلي الكوكب الأرضي كوحدة، وليس كمركب من أجزاء مستقلة.

ولهذا فالاعتماد المتبادل لازم من الكوكبية، وهو يعني نفي التبعية، ونفي المفهوم التقليدي للاستقلال، أي نفي السلطان المطلق للدولة، وبالتالي لم يعد في الإمكان حل المشكلات الإقليمية، مثل الانفجار السكاني وتلوث البيئة، وأزمة الموارد الطبيعية، إلا في إطار الكوكبية. بيد أن الاعتماد المتبادل لم يعد مقصوراً علي المشكلات الإقليمية، بل امتد إلي المشكلات العلمية، إذ لم يعد في مقدور علم أن يعمل بمعزل عن العلوم الأخري، فنشأ ما سمي بـ"العلوم البينية" التي تشكل جسراً بين علم وآخر بحيث يمكن، في النهاية، تحقيق وحدة المعرفة في إطار وحدة الكون.

وتحقيق هذه الوحدة يثير تساؤلاً عن مصير هذه الكثرة من الأديان، أو بالأدق يثير تساؤلاً عن العلاقة بين الوحدة والكثرة. وقد واجهت الفلسفات الدينية هذا التساؤل، ولكن في إطار العلاقة بين الله والعالم، وكان السؤال: كيف يصدر الكثير عن الواحد؟ ومع تعدد الأجوبة إلا أنه يمكن حصرها في جوابين:

أحدهما يأخذ بوحدة الوجود فلا يميز بين الواحد والكثير. ولعل الهنود هم أول شعب ظهر عنده هذا المذهب، حيث تنبثق الموجودات عن براهما كينبوع عام. والإرادة في براهما عبارة عن شهوة التكثر والتفرد. أما الفلاسفة الطبيعيون، في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد، فقد ردوا الموجودات برمتها إلي مادة واحدة تباينت بتباين آرائهم فآثر طاليس الماء، وانكسيمانس الهواء، وهرقليطس النار.

أما الجواب الآخر فهو الفيض، وقد أخذ بهذه النظرية أفلوطين، وهي تدور علي أن الواحد بسيط إلي الحد الذي ينفي عنه التعقل والفهم. فإذا جاء

شيء بعده فإنما يجيء بتوجه الواحد إلي ذاته، وبتوجهه إلي ذاته يري، وهذه الرؤية هي التعقل الكلي الذي هو كلمته. ويتأمل هذا العقل الأشياء التي في مقدور الواحد فيلد النفس الكلية. ومن هذه الكثرة يولد العدد والكم والكيف. وقد تأثر كل من ابن سينا و الفارابي بنظرية الفيض فأبدعا نظرية العقول العشرة.

كان ذلك في سالف الزمان. أما الآن فمسألة العلاقة بين الواحد والكثير ليست مطروحة في إطار مسألة الخلق، وإنما في إطار مسألة سلام العالم.

والسؤال إذن: ما العلاقة بين سلام العالم وهذه الكثرة من الأديان؟ للجواب عن هذا السؤال ينبغي البحث عن رؤية كل دين للأديان الأخري في العصر الحديث. ففي عام ١٨٦٠ انعقد أول مؤتمر للإرساليات في ليفربول، وخلت أبحاثه من الاهتمام بالأديان غير المسيحية، بسبب هيمنة الثقافة المسيحية سياسياً. والجدير بالتنويه أنه قبل انعقاد هذا المؤتمر بثلاثة أيام قتل عدد من المبشرين بسبب عنف الانتفاضة الهندية. وبعد المؤتمر بعشر سنوات قتل الأسقف جون كوليردج في ماليزيا، وقتل مائة مبشر في الصين. وفي نهاية القرن التاسع عشر عاش المبشرون في عزلة. وفي عام ١٨٧١ نشر إدوارد بارنت تيلر كتابه «أصول الثقافة» في جزءين. وفي الصفحة الأولي من الجزء الأول المعنون "الثقافة البدائية" يقول: "إن مكانة الثقافة بين المجتمعات الإنسانية المتنوعة موضوع صالح لدراسة الفكر الإنساني، وقوانين الممارسات الإنسانية. فالاتساق الذي يسود الحضارة، إلي حد بعيد، يتسم بأفعال متسقة لها أسباب متسقة في حين أن المستويات المتنوعة يمكن النظر إليها علي أنها مراحل في مسار التطور، كل مرحلة فيها

هي إفراز لتاريخ سابق، ولها دور خاص في تشكيل المستقبل[٢]. ومن ثم كشف تيلر النقاب عن وجود أفكار دينية غير مسيحية لأقوام كان ينظر إليهم علي أنهم برابرة.

وفي عام ١٨٧٥ أصدر ماكس موللر أول كتاب في سلسلة "الكتب المقدسة في الشرق" استعرض فيه أديان آسيا. وفي عام ١٨٩٠ نشر فريزر كتابه «الغصن الذهبي» وقوبل بدهشة وتقدير. وسبب ذلك تدليله علي أن المسيحية ليست هي الديانة الوحيدة. وفي عام ١٩٦٥ دعا البابا يوحنا الثالث والعشرون إلي عقد «مؤتمر الفاتيكان الثاني» وانتهي منه إلي توصيات من بينها تأسيس "لجنة الحوار مع الأديان غير المسيحية"استناداً إلي أن الله قد كشف **النقاب** عن ذاته في أشكال جديدة من الإيمان. وفي عام ١٩٦٨ انعقد مؤتمر القمة الروحي الأول لمعبد التفاهم في كلكتا بالهند، وكان يضم ممثلين عن الأديان الأحد عشر، وكان موضوع المؤتمر: **مغزي الدين في العالم الحديث**. ودارت أبحاثه كلها علي أن أي دين لا يملك الحقيقة المطلقة، وإنما يملك شكلاً من أشكالها. ولهذا ليس من مبرر لتعالي دين علي آخر. ونفي هذا المبرر ينطوي علي إثبات مبرر آخر هو ضرورة تلاقي الأشكال المتباينة باعتبارها وجهات نظر لحقيقة مطلقة، وبالتالي فليس من حق أي دين تحديد هذه الحقيقة المطلقة، لأن تحديد دين ما لهذه الحقيقة ينطوي علي حذف الأديان الأخري. فإذا قال دين ما إن الدين هو الإيمان بالله والخلود فهذا القول يعني حذف الكونفوشية لأنها خالية من هذا الإيمان. وإذا تحدد الدين بالوحي فثمة أديان خالية من الوحي.ومقولة الحقيقة المطلقة من شأنها أن تثير تساؤلاً عن نشأتها ومبرر ملكيتها.

فلسفياً يمكن القول بأن الإنسان، منذ نشأته، ينشد الحقيقة المطلقة بحكم

أن العقل الإنساني ينزع بطبيعته نحو توحيد المعرفة الإنسانية. وهو من أجل ذلك يتجول في كل مجال من مجالات هذه المعرفة، ثم هو يضمها جميعاً، ويربط فيما بينها في وحدة عضوية بحيث لا يتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله. ونزوع العقل نحو التوحيد هو في الوقت ذاته نزوع نحو المطلق[٣]. والإنسان ينشد الحقيقة المطلقة كذلك بحكم إحساسه بعدم السكينة في هذا الكون المجهول.

بيد أن اقتناص الحقيقة المطلقة لم يكن بالأمر الميسور. فقد تعددت الحقائق المطلقة،وبالتالي تعدد المطلق. وتعدد المطلق تناقض في الحدود بحكم أن المطلق واحد، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك. ومن ثم فالإنسان إما مالك للحقيقة المطلقة، وإما معدوم منها، وإما باحث عنها. وفي العصر اليوناني القديم تبلور هذا الثالوث فلسفياً، وكان في حالة صراع ولكن الغلبة كانت لملاك الحقيقة المطلقة.

تفصيل ذلك:

في القرن الخامس قبل الميلاد أنكر أنكسا غوراس الطبيعة الإلهية للأجرام السماوية. وذهب إلي القول بأن القمر أرض فيها جبال ووديان، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة، لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية. ولم يطق ملاك الحقيقة المطلقة مثل هذا القول الذي قاله أنكساغوراس لاعتقادهم أن كل ما هو سماوي فهو إلهي، وأن من يتناول مثل هذه الأمور بأسلوب علمي هو مجرم في حق الدولة. واتهموه بالإلحاد فاضطر إلي مغادرة أثينا حيث كان يقيم ويتفلسف.

ثم قدم إلي أثينا بروتاغوراس حوالي عام ٤٥٠ق.م ونشر كتاباً أسماه

"الحقيقة" وردت فيه هذه العبارة: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً». ومعني هذه العبارة أن الحقيقة نسبية بنسبية الإنسان. ثم رتب علي هذه العبارة عبارة أخري هي قوله:"لاأستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين. فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة". فاتُّهم بالإلحاد وأحرقت كتبه، وحُكم عليه بالإعدام، ولكنه فر هارباً.

أما سقراط فكان يعتقد أن حكمته تقوم في علمه بجهله بينما غيره جاهل يدّعي العلم. فمضي يحاور السياسيين في حلقات واسعة، فلا يلبث أن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً، وأن ما يعلمونه إما ظن، وإما عن إلهام إلهي، وكلاهما مباين للعلم، فاتهموه بأنه ينكر الآلهة، ويفسد الشباب، وحُكم عليه بالاعدام، وقبل سقراط الحكم.

وفي النصف الأخير من القرن الثاني للميلاد نشأت طائفة من الشكاك بزعامة سكستوس امبيريقوس، أي سكستوس التجريبي. جاء في أحد مؤلفاته أن المبدأ الأساسي للمذهب الشكي يدور علي أنه: "لكل حجة حجة مضادة لها" ثم يستطرد قائلاً:"إننا نعتقد أن من لوازم هذا المبدأ الوصول إلي نقطة نمتنع فيها عن أن نكون دوجماطيقيين". ومعني ذلك علي حد قوله أن "الشاك يرفض الدوجماطيقية (٤)" "والغريب في أمر سكستوس وأصحابه أن ترجمة مؤلفاتهم قليلة ومن الصعب العثور عليها. وبسبب جهلنا بنصوص هذه المدرسة الشكية أفرغ لفظ الشك من مضمونه. وأغلب الظن أن جهلنا بالنصوص مردود إلي سلطان ملاك الحقيقة المطلقة، أي الدوجماطيقيين.

وفي القرن الثاني عشر في قرطبة دعا ابن رشد إلي حق الفيلسوف في

"تأويل" النص الديني بما يتفق وطبيعة البرهان العقلي، ويعرّف ابن رشد التأويل بأنه: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلي الدلالة المجازية". وهويقول ذلك في شأن العلاقة بين الشريعة والبرهان العقلي. يقول: "فإن أدي النظر البرهاني إلي نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه في الشرع، أو فرق به. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدي إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هناك وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله".(٥)

ومن شأن التأويل أن يخرق الإجماع. إذ "لا يتصور فيه إجماع" علي حد قول ابن رشد(٦) ، ولهذا يمتنع تكفير المؤول. ولهذا نقد ابن رشد الغزالي عندما كفر هذا الأخير الفلاسفة من أهل الإسلام مثل الفارابي وابن سينا. ومع ذلك فقد كُفِّر ابن رشد وأحرقت مؤلفاته وحوكم ونفي إلي قرية "أليسانه".

وفي القرن السابع عشر أعلن جليليو انحيازه لنظرية كوبرنيكوس التي تدور علي أن بقاء أكبر الأجرام ثابتاً (الشمس)، علي حين تتحرك من حوله الأجرام الصغري أكثر تحقيقاً لمبدأ البساطة من دوران الأجرام جميعاً حول الأرض. فاتُّهم جاليليو بالخروج على الدين لانحيازه لنظرية منافية للكتاب المقدس وحوكم من قبل محاكم التفتيش، أو بالأدق من قبل ملاك الحقيقة المطلقة.

وفي القرن السابع عشر أيضاً صدرت" رسالة في التسامح" من غير ذكر

مؤلفها. وكان مؤلفها الفيلسوف الإنجليزي جون لوك. وفي مفتتح الرسالة يشجب لوك أصحاب الحمية "[٧] Enthusiasts واللفظ الإفرنجي مرادف للفظ "المتعصبون"Fanatics [٨]. وقد كان هذان اللفظان هامشيين في القرن السادس عشر ولكنهما أصبحا محورين أساسيين في الخلافات الفلسفية واللاهوتية. وأيا كان الأمر فالجدير بالتنويه أن التسامح، عند لوك، يستند إلي نظرية في المعرفة تدور علي محدودية العقل الإنساني، ويخلص منها إلي أن المعتقدات الدينية ليست قابلة للبرهنة، ولا لغير البرهنة. فهي إما أن يعتقد بها الإنسان أو لا يعتقد، ولهذا ليس في إمكان أحد أن يفرضها علي أحد. ومن ثم يرفض لوك مبدأ الاضطهاد باسم الدين. ويلزم من رفض هذا المبدأ وجوب التسامح. ويترتب علي ذلك تمييز لوك بين أمور الحكومة المدنية وأمور الدين. وفي تقديري أن هذا التمييز أو هذا الفصل هو نتيجة العلمانية وليس سبباً للعلمانية، فالعلمانية نظرية في المعرفة، وليست نظرية في السياسة لأن العلمانية بحكم تعريفي لها هي "التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق".

وفي القرن الثامن عشر ذاعت فلسفة التنوير. وقد تبلورت في فلسفة **كانط**، حيث العقل عنده عاجز عن اقتناص المطلق . يقول كانط في مفتتح الطبعة الأولي من كتابه "نقد العقل الخالص": "إن للعقل خاصية متميزة في أنه محكوم بمواجهة مسائل ليس في الإمكان تجنبها. فهي مسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته. بيد أن العقل عاجز عن الإجابة عنها. وهذه المسائل تدور علي مفهوم المطلق سواء أطلقنا عليه لفظ الله أو الدولة". وقصة الفلسفة، في رأي كانط، هي قصة هذا العجز، بل هي قصة الوهم، الوهم

الذي يأسر الإنسان عندما يتصور إمكان اقتناص المطلق بطريقة مطلقة، ذلك أن المطلق بمجرد اقتناصه يصبح نسبياً.

ومن هنا يميز **كانط** بين حالتين : حالة البحث عن اقتناص المطلق، وحالة اقتناص المطلق. والأمر الواقع أن ثمة محاولات عديدة في البحث عن المطلق. ولكن تصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة يوقع الإنسان في الدوجماطيقية. وهذا هو مغزي قول **كانط**: "**لقد أيقظني هيوم من سباتي الدوجماطيقي**». وهنا لابد من إثارة سؤالين:

ما الدوجماطيقية؟

وما علاقة الدوجماطيقية بالحقيقة المطلقة؟

الدوجما في أصلها اليوناني، تعني القاعدة أو المبدأ، ولا تعني الحقيقة. ولكنها استخدمت بعد ذلك للتعبير عن قرارات المجامع المسيحية المعبرة عن الحقيقة المطلقة، والتي يلزم منها أن مَن ينكرها يُتهم بالكفر والهرطقة. وهكذا كان الحال في الإسلام، فنشأ علم الكلام. فإذا قيل عن علم الكلام إنه علم التوحيد فذلك لأنه يقف ضد علم اللاهوت الذي هو علم التثليث. وقد ذهب المتكلمون من أجل تأكيد التوحيد إلي إبطال القوي الطبيعية وقوانين السببية، باعتبار أن الله هو الفاعل الوحيد. ومن هذه الزاوية كفّر المعتزلة الفلاسفة[٩]. ومفارقة التكفير، هنا، أن المعتزلة قد كفر بعضهم بعضاً. ومن ثم يمكن القول بأن علم الكلام هو علم الدوجما أي علم الحقيقة المطلقة. ومن شأن علم الدوجما أن تلازمه محرمات ثقافية يمتنع البحث فيها، ومن ثم تتحجر المعرفة الإنسانية وتتوقف عن التطور.

ولا أدل علي ذلك من المنعطفات التاريخية التي تميزت بإبداعات قاومتها

الدوجماطيقية. ففي المنعطف الفلسفي، في العصر اليوناني القديم، أعدم سقراط بدعوي إنكاره للآلهة. وفي المنعطف العلمي في العصر الوسيط، حوكم جليليو بدعوي نقده للمعتقد الديني عندما انحاز إلي نظرية كوبرنيكس. ومع تعدد الحقائق المطلقة في علوم العقائد للأديان الأخري دخلت الأديان في صراع مع بعضها البعض، فجاء عصر التنوير كاشفاً عن وقوع الإنسان في وهم الاعتقاد بأنه مالك للحقيقة المطلقة. وجاءت فلسفة كانط النقدية معبرة أصدق التعبير عن هذا الوهم، وعن تحديد وظيفة العقل الناقد في الكشف عن جذور هذا الوهم. وقد ترتب علي ذلك امتناع تأسيس المجتمع علي مطلق معين، أي علي دوجما Dogma . ونقيض هذا الامتناع تأسيس المجتمع علي «**عقد اجتماعي**». وصدر كتاب لروسو اتخذ من هذا المصطلح عنواناً له، وذهب فيه إلي أن العقد الاجتماعي ينزل بمقتضاه كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله.**وبمقتضي هذا العقد يصبح الكل متساوين في ظل القانون. ومن ثم ينتهي الحق الإلهي للحاكم.**

ثم نشبت الثورة الفرنسية متخذة من **التنوير** أساساً لفلسفتها. والتنوير ناف لملاك الحقيقة المطلقة. بيد أن هذا النفي لم يكن بالأمر الميسور. فقد صدر كتاب لادموند بيرك، بعد سنتين من نشوب الثورة الفرنسية أي عام ١٧٩٠، بعنوان "**تأملات في الثورة في فرنسا** " جاء فيه أن الحريات من ثمار الوراثة تنتقل من الأجداد إلي الأحفاد دون ما حاجة إلي ردها إلي مايسمي بحق عام، أو حق مسبق، وأن الإنسان لن يتطلع إلي المستقبل إن لم يلق نظرة إلي الوراء، إلي الأجداد. ومن ثم **فبيرك** يستخف **بالإبداع** وينظر إليه علي أنه ثمرة الأنانية. أما **الوراثة، عنده،** فهي مبدأ المحافظة، كما

أنها مبدأ الاتصال بين الأجيال[١٠]. ومن ثم فهو ضد التعليم المدني الذي يستند إلي معرفة الاحتياجات الفيزيقية للبشر، وإلي تأسيس الذات المستنيرة التي في إمكانها أن تجمع بين المنفعة الذاتية والمنفعة العامة. وهذا في رأي **بيرك** ليس إلا ضرباً من الإلحاد[١١].

وتأسيساً علي ذلك يري بيرك أن السياسة ينبغي أن تتكيف مع الطبيعة البشرية، وليس مع العقل البشري الذي هو من الطبيعة ليس إلا. ومن ثم فرجل السياسة في حاجة إلي خبرة وإلي بصيرة وإلي غريزة، وليس إلي حسابات مجردة وجافة. وليس في إمكان البشر إعادة تنظيم العالم لأن من شأن هذه الإعادة الإطاحة باستقرار النظام السياسي الذي استندت إليه المجتمعات المتمدينة. وهذه بدورها تستند إلي نظرية في العقد الاجتماعي متمايزة عن تلك التي تصورها فلاسفة القرن السابع عشر. فنظرية هؤلاء تستند الي أن البشر كانوا أحراراً في حال الطبيعة التي سبقت تكوين المجتمعات، وأنهم قد تنازلوا عن جزء من حريتهم للدولة. ويري بيرك أن هذه النظرية أسطورة. فحال الطبيعة، عنده، كان فوضوياً وبدائياً.ولهذا جاء العقد الاجتماعي معالجا لهذه الفوضي البدائية، فانطوي علي قوة أخلاقية دائمة وأبدية. والبشر ملتزمون به أمام الدولة والله لأن إرادة البشر ليست هي أصل الحقوق السياسية بل الأصل هو الدولة. ولهذا ينبغي طاعة الدولة طالما أن الدولة لم تشذ عن شرعيتها. ومعني ذلك أن الغاية من السياسة، عند بيرك، هي المحافظة علي المجتمع. وهذا المعني ينطوي علي مسألتين: المسألة الأولي حماية البناء الاجتماعي والملكية الخاصة. والمسألة الثانية حماية النظام السياسي القائم. وهكذا فعلت بريطانيا عندما أجرت

إصلاحاتها إذ استندت الي مبدأ الإشارة إلي القديم التليد. يقول"لقد قرننا المحافظة علي الكنيسة القائمة، رالملكية (بفتح الميم) القائمة، والارستقراطية القائمة" ثم ينوه بأن هذه المؤسسات برمتها ينبغي المحافظة علي كل منها علي النحو الذي وجدت عليه بلا زيادة. وقد يكون من اللازم، أحياناً، إجراء إصلاح في جزء من هذه المؤسسات ولكن بهدف المحافظة علي خصائصها الجوانية .

لقد كان بيرك علي وعي بتنوع المؤسسات الاجتماعية وتعقيداتها، ولكنه لم يكن علي وعي بتطورها. ولهذا كان من الميسور أن يتصور إمكان التوفيق بينها في اتساق اجتماعي فعال. والفرد، عنده، ليس هو الخلية الاجتماعية الأولية، ذلك أنه في المجتمع الهرمي يحيا الأفراد في جماعات، وكل من هذه الجماعات لها تاريخها الخاص، وحقوقها الخاصة، وهويتها الخاصة. والذي يحكم هذا المجتمع الارستقراطية الطبيعية وتتميز بامتلاكها الإقطاعيات الكبيرة، وبافتخارها بالتقاليد، واستمتاعها بوقت الفراغ. وهذا التمايز الاقتصادي والاجتماعي والسياسي هو الضامن لاستمرارية الحياة الاجتماعية واستقرارها.

ثم إن بيرك، علي غرار صديقه آدم سميث، يؤمن بالربح كدافع، وبالتجارة الحرة، وبعدم تدخل الدولة، لأن من شأن هذا التدخل ارتفاع الأجور، وارتفاع الأجور يفضي الي ارتفاع الأسعار وتخفيض الأرباح، ومن ثم تخفيض الإنتاج وبزوغ البطالة .

وتأسيساً علي ذلك يعارض بيرك ثلاث مدارس راديكالية: عقلانية عصر التنوير، وعاطفية روسو، ونفعية بنثام. ورغم تباين هذه المدارس إلا أنها

تدور علي الأفكار التالية:

- إن العقل المجرد هو الموجه لمسار التطور الاجتماعي .
- الإنسان خيِّر بطبيعته، ولكن المؤسسات الاجتماعية قد أفسدته .
- تقاليد البشرية أساطير خادعة.
- قدرة البشرية علي التقدم اللانهائي.
- غاية المصلح الأخلاقي والسياسي تحرير الإنسان من العقائد القديمة، والمؤسسات القديمة. ومستقبل الإنسان يكمن في حرية خالصة وديمقراطية بلا حدود، والسلطة السياسية هي أداة الإصلاح.

ومعارضة بيرك مردودة إلي رفضه الفصل بين الدولة والكنيسة. فهما ،في رأيه، كيان واحد لأن الدين هو مصدر التشريع.ومن ثم ليس من حق أحد تغيير التشريع. والعدالة أيضاً مصدرها النظام الإلهي عبر الحكمة الجماعية والتقاليد. وبذلك يهز بيرك عصر التنوير أو "عصر الجهل" كما كان يسميه.

وفي عام ١٩٥٣ صدر كتاب لفيلسوف أمريكي هو رسل كيرك بعنوان "العقل المحافظ" وعنوان فرعي "من بيرك الي اليوت" أساسه فلسفة بيرك. فكيرك يري أن القصد الإلهي يحكم المجتمع والضمير. والقضايا السياسية هي، في أساسها، قضايا دينية وأخلاقية. والعقلانية لا تهتم بالحاجات الإنسانية. والإنسان محكوم بالشهوة أكثر مما هو محكوم بالعقل. ولهذا فكل من التراث والتحيز مطلوب لمنع الإنسان من الاستجابة إلي دافع الفوضي. والإبداع أقرب إلي التدمير منه إلي التعمير. والبديل هو التغير البطيء إذ هو وسيلة المجتمع في المحافظة علي ذاته.ولهذا فإن أعداء كيرك هم إما عقلانيون مثل فلاسفة التنوير، وإما نفعيون مثل روسو، وإما ماديون

مـثل مـاركس، وإمـا داروينـيـون. وهؤلاء علي تنوعـهم تؤلف بينهم الأفكار الآتية:

- قـابلية الإنسـان لتحقيق الكمـال، ولا محـدودية التقدم الاجتماعي، وقدرة الإنسان علي التطور الأكمل بفضل التعليم والتشريع وتغيير البيئة.

- احتقار التراث، وتجاهل حكمة الآباء، واتخاذ العقل والحتمية المادية مرشداً للرفاهية الاجتماعية.

- رفض وصف بيرك للدولة علي أنها ذات طبيعة إلهية أخلاقية، وعلي أنها وحدة روحية تضم الموتي والأحياء حاضراً ومستقبلاً[١٢].

- المسـاواة الاقتـصادية، ومن ثم نقد حقـوق الملكيـة، وبالأخص الملكيـة الزراعية.

وفي السبعينيات من هذا القرن تجسدت أفكار بيرك وكيرك فيما سمي بالأصولية الدينية في الأحد عشر ديناً.

والسؤال إذن

ما الأصولية؟

لفظ الأصـوليـة مـشـتق لغـوياً من "أصـول". وهذا اللفظ ترجـمـة للفظ الإنجليزي Fundamentalism وهو لفظ الجيلي مشتق من لفظ آخر هو Foundation بمعني أساس، يقول أشعيـاء النبي "هأنذا أؤسس في صهيـون حجراً حجر امتحان حجر زاوية كريماً أساساً مؤسساً (أشعيا ،٢٨: ١٦).

وأغلب الظن أن الذي سك المصطلح الإنجليـزي Fundamentalism أي

"الأصولية" هو رئيس تحرير مجلة نيويورك وتشمان[١٣] في افتتاحية عدد يوليو ١٩٢٠ حيث عرّف الأصوليين بأنهم أولئك الذين يناضلون بإخلاص من أجل الأصول". وأغلب الظن كذلك أن التي مهدت لسك هذا المصطلح سلسلة كتيبات صدرت بين عامي ١٩٠٩- ١٩١٥ بعنوان"الأصول" The Funda-mentals بلغ عددها اثني عشر كتيباً، وبلغ توزيعها بالمجان ثلاثة ملايين نسخة أرسلت إلي القساوسة والمبشرين واللاهوتيين ومدارس الأحد وسكرتيري جمعيات الشبان المسيحية والشابات المسيحية.

ويمكن تصنيف الأفكار الواردة في هذه الكتيبات علي النحو التالي:

- أصول الإيمان مثل حقيقة جهنم والمجىء الثاني للمسيح.
- مهاجمة تيار نقد الإنجيل، وهو تيار يدور علي أن الإنجيل تسجيل لتطور ديني.
- نقد النظريات العلمية، وبالأخص الداروينية الناقدة لقصة الخلق الواردة في سفر التكوين[١٤].

وقد وردت هذه الأفكار كرد فعل ضد علماء اللاهوت الليبراليين الذين دارت أفكارهم علي مسألتين وهما:

١- التشكيك في قصة الخلق الواردة في سفر التكوين بسبب ما أحرزته علوم الجيولوجيا والبيولوجيا من تقدم.

٢- النظر إلي خطيئة الإنسان كما وردت في سفر التكوين علي أنها مجرد تفكير بدائي وصبياني، إذ ليس ثمة وجود لما يسمي آدم وحواء.

ثم تبلورت سمات الأصولية في بداية القرن العشرين علي النحو التالي:

١- التسليم بأن ثمة حلولاً قادرة علي إحراز انتصار دولي، وعلي حل

المشكلات الاجتماعية، وأن أي فشل يلحق بأي حل أصولي فمردود إلي مؤامرات"الأشرار".

٢- التسليم بأن المؤسسات السياسية للدول الرأسمالية "جزء من المؤامرة الشيوعية"، ومن ثم فقيادتها "مشكوك في وطنيتها".

٣- أي تنازل عن المبادىء الأساسية "خيانة للحق".

٤- رفض أي تأويل للنص الديني [١٥].

وقد تبلورت أفكار بيرك وكيرك في الأصولية المسيحية المتمثلة في حركة «الغالبية الأخلاقية» بقيادة القس جيري فولول الذي أسسها عام ١٩٧٩ والذي يعتبر نفسه تلميذاً لادموند بيرك. وهذه الحركة تزعم أنها حركة أخلاقية بدعوي أن القضايا السياسية، في رأي فولول، هي قضايا أخلاقية. وتضم الحركة ٧٢, . . . قسيساً من بين أربعة ملايين عضواً.

وقد أعلن فولول أن الدافع إلي تأسيس هذه الحركة قومي ينشد تدعيم قوة أمريكا وذلك بتأسيس شبكة دفاع قوية. ولذلك دعا أمريكا إلي التفوق العسكري. والذي دفعه إلي هذه الدعوة إعلان وكالة الدفاع النووي عام ١٩٧٨ أن الاتحاد السوفيتي يتقدم أمريكا في السلاح النووي. ومعني هذا الإعلان أن أمريكا لم تعد هي الأولي. وسبب ذلك، في رأي فولول ومن معه من الأصوليين، عدم اعتقاد الليبراليين الأمريكيين في أن الشيوعيين يريدون السيطرة علي العالم. والأصوليون يدللون علي ذلك بما يضعونه من أقوال كثيرة علي لسان الشيوعيين[١٦]:

يقول لينين:" نحن نناضل من أجل الثورة الدائمة.

ويقول كذلك: "لا سلام مع وجود الرأسمالية والاشتراكية. ففي النهاية

ينبغي أن ينتصر أحد المذهبين.

يقول ستالين:" هل في الإمكان القضاء علي الرأسماليين، وعلي جذور الرأسمالية من غير صراع طبقي مرير؟ ليس في الإمكان"

يقول ماوتسي تونج:"ينبغي علي كل شيوعي أن يعي هذه الحقيقة، وهي أن القوة السياسية تنبثق من فوهة البندقية".

يقول خروشوف:" في مقدوري التنبؤ بأن أحفادكم في أمريكا سيحيون تحت مظلة الاشتراكية.

يقول بريجينيف: "غايتنا التحكم في مخزنين عظيمين يستند إليهما الغرب: كنز الطاقة في الخليج، والكنز المعدني في وسط وجنوب أفريقيا.

وفي الفترة التي كانت تدور فيها محادثات "سولت١" عام١٩٧٢، أصدر الاتحاد السوفيتي بقيادة بريجينيف - اندروبوف القرار التالي:

"ينبغي التفوق عسكرياً علي أمريكا بحيث يمكن هزيمتها ليس فقط في الحروب التقليدية التي تندلع في مختلف أنحاء العالم، ولكن أيضاً في الحروب النووية الشاملة . وينبغي أن نخفي هذا التفوق عن الشعب بمعونة الرقابة في الاتحاد السوفيتي، ووسائل الإعلام المؤيدة للسوفيت في الغرب. وينبغي أن نفسخ معاهدة السلام الخاصة بفيتنام واتفاقيات هلسنكي"

ويخلص الأصوليون المسيحيون من ذلك إلي أن الحرب العالمية الثالثة ممكنة، وينبغي أن تتخذ أمريكا الإجراءات التالية من غير تردد أو تأخير:

خارجياً

١- التخلي عن سياسة التعايش السلمي وتبني سياسة التفوق العسكري، وذلك بمنع تصدير التكنولوجيا أو رأس المال أو القروض التي

تمكن السوفيت من تقوية الصناعات الحربية.

٢- تنمية القوة العسكرية التقليدية اللازمة لردع أي عدوان يدعمه الاتحاد السوفيتي.

٣- استثمار المجال الدبلوماسي مثل استدعاء السفير أو قطع العلاقات إذا لجأ السوفيت إلي استخدام القوة ضد حلفائها كما هو الحال بالنسبة إلي غزو السوفيت لتشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ وأفغانستان عام ١٩٧٩، وتحرير أمريكا من قضية الحد من التسلح لأن من شأن هذه القضية إضعاف القوة العسكرية الأمريكية.

٤- توسيع رقعة الدعاية المضادة للشيوعية مع تدعيم إذاعة "أوربا الحرة" وإذاعة"الحرية" وإثارة القلاقل داخل الستار الحديدي.

وداخلياً

١- الاهتمام بالأسرة لأنها ليست صحيحة البنية. فالطلاق بنسبة ٢:١ ،والأطفال اللقطاء بنسبة١:٥. وقد أثبت إحصاء عام ١٩٧٨ أن اللقطاء أكثر عدداً من الأطفال الشرعيين في نيويورك. ومن أجل ذلك نشأت "حركة من أجل الأسرة"، وتضم الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس الشرقيين واليهود.وقد اقترحت هذه الحركة ضرورة إدخال الصلاة في المدارس الحكومية ومنع المعونة الفدرالية عن الولايات التي تمتنع عن تنفيذ هذا الاقتراح. كما حثت هذه الحركة علي منع شراء الكتب التي تقلل من شأن الدور التقليدي للمرأة في المجتمع. ويري أصحاب هذه الحركة أن المقاومة تأتي من الملحدين والاشتراكيين والاقتصاديين الانتهازيين الذين يثرون بفضل عمليات الإجهاض وتجارة الجنس[١٧].

٢- إعادة النظر في التشريع الضريبي.فحتي العشرينات من هذا القرن لم تتغير نسبة الضريبة علي الدخل من ١٪ إلي ٢٤٪ كحد أقصي، ولكن ابتداء من انتخاب روزفلت عام ١٩٣٢ والضرائب علي الدخل في تصاعد. ولهذا يرفع الجمهوريون، ويؤيدهم الأصوليون، هذا الشعار "مزيد من النقود في جيبك". ومغزي هذا الشعار منع الزحف الاشتراكي من التغلغل داخل أمريكا. وقد قال الفيلسوف الليبرالي آرثر شليزنجر "ليس ثمة عقبة أمام التقدم التدريجي نحو الاشتراكية في أمريكا" [١٨].

وتأسيساً علي ذلك كله ألف فولول تحالفاً بين «الغالبية الأخلاقية» وبين الكاثوليك واليهود والمورمون. وهو ينشد من هذا التحالف "إطلاق البنادق اللاهوتية علي الليبرالية والنزعة الإنسانية والعلمانية» ، والعودة إلي القيم التقليدية المحافظة. وتأسيساً علي ذلك أيضاً كان فولول من أول المؤيدين لمشروع «حرب النجوم» الذي دعا إليه ريجان عندما كان رئيساً للجمهورية.

وفي عام ١٩٨١ صدر كتاب لأحد زعماء الأصولية المسيحية هو ريتشارد فيجيري بعنوان «اليمين الجديد مستعد للقيادة».

وقد كتب فولول مقدمة [١٩] لهذا الكتاب هذه ترجمتها "ليس ثمة شك، في هذه اللحظة، في تراجع الاستقرار في أمريكا من حيث هي أمة حرة وقوية. فالأمريكيون، في السنوات الأخيرة، منحازون، حرفياً إلي الملحدين والقيادات المتداعية قد دفعت الأمة إلي حافة الموت.

"وكان اهتمام القيادات الحكومية، مثل القضاة والمشرعين والبيروقراطيين والسياسيين، بالفوز في الانتخابات أكثر من اهتمامهم بمساندة ما هو حق لأمريكا ولخيرها .وإذا كان استقرار أية جماعة، سواء كانت أسرة أو أمة،

يستند إلي القيادة فلا غرو في أن أمريكا اليوم منحلة وبلا أخلاق.

"وبصفتي أباً ومواطناً يخاف الله أقدر شجاعة فيجيري في مواجهة الليبراليين وسلوكهم الذي أفضي بأمريكا إلي وضع خطر. إن السيد فيجيري يتكلم بصراحة وفي جوهر المشكلة. ومن اللازم سد الفراغ في القيادة الأمريكية. وعلي المحافظين الأمريكيين أن يلتقطوا عجلة القيادة ويعيدوا استقرار أمريكا وعظمتها.

"وليس من الميسور أن يكون مؤلف هذا الكتاب موضوعياً لأنه واحد من قيادات اليمين الجديد، ومع ذلك فأنا أعتقد أن كتابه يلقي ضوءاً نافذاً علي مفكري حركة قد أحدثت تأثيراً في السياسة الأمريكية، ومع ذلك لم تحفل بها وسائل الإعلام".

ويطلق السيد فيجيري لفظ "اليمين الجديد"[٢٠] علي أولئك المواطنين "الأخلاقيين" الذين عليهم أن يتحدوا وأن يكون صوتهم مسموعاً، وهم:

* المواطنون الجادون الذين قد أثقلتهم الضرائب العالية، وزيادة التضخم.

* ورجال الأعمال متوسطو الحال الذين تغضبهم الإجراءات الحكومية.

* والمسيحيون من أتباع الميلاد الثاني الذين يزعجهم ما تعرضه شاشة التليفزيون والسينما من الأفلام الجنسية.

* والمؤيدون لحق الحياة، والذين هم ضد التمويل الفيدرالي لعمليات الإجهاض.

* والمواطنون الملتهبون حماساً في الدفاع عن أمريكا.

* والمنزعجون من ضعف السياسة الخارجية الأمريكية.

"إن السيد فيجيري لم يفصل القول عن هذه الجماعة الجديدة وإنما اكتفي بوصف العمود الفقري لبلدنا- إنهم المواطنون المدافعون عن الأسرة، وعن الحياة، وعن أمريكا. إنهم المتماسكون والمؤمنون بالعمل الجاد، الذين يؤدون التحية للعلم (بفتح العين) وينشدون النشيد الوطني. لقد وصف السيد فيجيري هذه الجماعة من المواطنين الذين يحبون وطنهم ويضحون من أجله . ولقد تأسست أمريكا علي الإيمان بالله، والعمل الجاد. ولكنه أشار أيضاً إلي الشخصيات التي لم تلتزم بهذه المباديء، وبالتالي كانت السبب في إضعاف أمريكا وتحقيرها التي كانت يوماً دولة عظيمة.

"لقد آن الأوان أن يتكاتف الأمريكيون الأخلاقيون صفاً واحداً ويبذلون جهدهم في الكشف عن مشاعرهم. وعلي الأقلية الملحدة المكونة من أفراد خونة، أتيح لهم صياغة السياسة الأمريكية، أن يكونوا علي وعي بأنهم، اليوم، لا يمثلون الأغلبية. إن الأمريكيين من القوة بحيث لن يسمحوا لهذه القلة بأن تدمر أمتهم بما لديهم من فلسفات إلحادية ليبرالية.

"لن يكون في مقدور أحد أن يتجاهل هؤلاء الأمريكيين المحافظين أو يسكتهم. فمصير أمريكا في انتظار ما يفعلون. والتزامهم هو الذي يحدد سعادة الأطفال في مستقبل الأيام"[٢١]

هذه هي الأصولية المسيحية في أمريكا مذهباً وحزباً وحكماً. المذهب منذ مناهضة التنوير و الثورة الفرنسية استناداً إلي بيرك ومؤلفه "تأملات في الثورة في فرنسا" عام ١٧٩٠.وكيرك ومؤلفه «العقل المحافظ» (١٩٥٣) والحزب هو "الغالبية الأخلاقية" بقيادة القس جيري فولول في عام ١٩٧٩. والحكم في الخامس من شهر نوفمبر ١٩٨٠ عندما تسلم رولاند

ريجان مقاليد الحكم في البيت الأبيض. فقد انتخب حاكماً لولاية كاليفورنيا عام ١٩٦٦ بمساندة الأصوليين. واستمر حاكماً لها لمدة ثمانية أعوام، أدت فيها مجلات الأصوليين دوراً هاماً في تحقيق "الشعبية" لريجان. ثم جاء فوزه بالرئاسة مجسداً لحلم الأصوليين في السيطرة علي الحكم في أمريكا برمتها.

وقد خطط الأصوليون المسيحيون لمنع حدوث أية ردة لهذا التجسيد. ورسالة ريتشارد فيجيري إلي ريجان دليل علي ما نقول. نجتزيء منها الآتي:

السيد الرئيس :

"أود ان ألفت انتباهك إلي أن ثمة مؤشرات خطرة تلوح في الأفق.

"لقد كنت حاكماً موفقاً لولاية كاليفورنيا ، وليس هذا تقريظاً مني، فالمراقبون السياسيون يتفقون معي في هذا الرأي.

"ولكن لسوء الحظ فإن إنجازاتك لم تدم طويلاً، ذلك أنك بعد أن استكملت أعوامك الثمانية في منصبك استولي الليبراليون علي السلطة.... واليوم تخلو كاليفورنيا من القيادات المنتخبة التي تكرس نفسها لمواصلة أسلوب الحكم الذي انتجهته.

"ودعني أكون صريحاً معك فأقول لك يا سيادة الرئيس، إنك علي ما يبدو لم تفكر علي النحو المطلوب في تأسيس سلطة جمهورية محافظة ليتمكن أولئك الذين يؤيدون آراءك من مواصلة الحكم بعد تركك منصب الرئاسة.

"وأنا ألمح علامات تنذر بأن أسلوبك هذا علي وشك أن يتكرر أثناء

رئاستك لأمريكا.

"فكيف يمكنك تجسيد مبادئك إذا كانت مراكز صنع القرار في قبضة غير المحافظين.

"أنا لا أرغب في الإلحاح عليك في أنك محتاج إلي الاستعانة بأعداد كبيرة من الشباب المتحمس لك. وإذا فشلت في ذلك فإن معظمهم سيحس بمرارة سياسية، وأن جيلاً من القيادات المحافظة مصيره التدمير.إن أمريكا في حاجة إلي بعث الالتزام الديني. وأنا أحثك علي استثمار مهاراتك العظيمة في حث البشر علي البحث عن حلول لمشاكلنا الشخصية والقومية عند الله.

ويختتم فيجيري رسالته قائلاً:

أؤكد لك أن «اليمين الجديد» راغب في صداقتك ومؤازرتك...فاهدافنا واحدة، ونحن نود أن تكون أفضل رئيس عرفته أمريكا في القرن العشرين. وأنا علي ثقة من أنك قادر علي ذلك بأن تكون نفس الرجل الذي عرفه الشعب الأمريكي وأعجب به وانتخبه".

هذا ما كتبه ريتشارد فيجيري في عام ١٩٨١ .وفي عام ١٩٨٢ دعا الرئيس ريجان القس جيري فولول إلي زيارته في واشنطون. وفي هذه الزيارة وعد ريجان القس فولول بتعديل الدستور بحيث تصبح الصلاة إجبارية في المدارس الحكومية.

وقد تجسد اليمين الجديد أو اليمين الراديكالي في ثلاث حركات في الخمسين سنة الماضية:

الكفلينية في الثلاثينات، والمكارثية في الخمسينات، وجمعية جون برسن

في الستينات. وثمة اتفاق وافتراق بين هذه الحركات.

الاتفاق يدورعلي أنها حركات وطنية متطرفة، ومعارضة لليبرالية الدولية، ومن ثم مناهضة للمبادىء الأساسية للمجتمع الديمقراطي.

أماالافتراق فمردود إلي تباين الظروف التي أدت إلي بزوغ كل حركة من هذه الحركات الثلاث:

الكفلينية نسبة الي القس تشارلس كفلن. وقد نشأت استجابة للأزمة الاقتصادية في الثلاثينات، والتوتر الدولي بسبب بزوغ الفاشية، والحرب الأهلية الأسبانية، والحرب العالمية الثانية. وقد كانت الكفلينية ضد الرأسمالية الكبيرة المتمثلة في البنوك، وضد التأثير اليهودي في مجال السياسة والمال، ومع فرانكو في مطاردته للشيوعيين.

والمكارثية نسبة الي السيناتور مكارثي. وقد نشأت استجابة إلي تعاظم قوة الشيوعية في داخل أمريكا، أو بالأدق استجابة إلي ما أسماه مكارثي "المؤامرة الشيوعية الداخلية" التي أدت إلي ضياع الصين،. وقد وجه مكارثي نقداً عنيفاً لسياسة أيزنهاور في عامي ١٩٥٤،١٩٥٣ بدعوي أنها تنطوي علي سذاجة في تجاهل تأثير الشيوعيين في المؤسسات الحكومية. ولكنه لم يوجه أي نقد لا لليهود ولا للأقليات العرقية.

أما جمعية جون برسن فرئيسها روبرت ولسن. وقد نشأت في مراكز الأصوليين في هوستون وبوسطن ولوس انجيلوس، استجابة لفشل الجمهوريين في مناهضة السياسة "الاشتراكية" في أمريكا. وغايتها مكافحة الشيوعية بالأسلوب الشيوعي[٢٢].

وقد تأسست بالإضافة إلي هذه الحركات الثلاث، دوائر بحث عديدة

تعادي الشيوعية بقيادة القساوسة الإنجيليين، وتنشد كشف أسرار المادية الجدلية، ومنع أمريكا من الانزلاق نحو الشيوعية، وشعارها "لا سلام مع السوفيت" ، أو بالأدق "استحالة السلام مع السوفيت".

والفكرة المحورية إذن، لدي اليمين الراديكالي، أن الشيوعية تهدد أمريكا ليس فقط من الخارج، بل أيضاً من الداخل .وقد يقال ، رداً علي هذه الفكرة، إن الحزب الشيوعي الأمريكي ضعيف، وإن تأثيره يكاد لا يذكر في النقابات العمالية. بيد أن هذا القول مردود عليه من اليمين الراديكالي. ففي رأيه أنه إذا كان ذلك كذلك فكيف ضاعت كوبا وتشيكوسلوفاكيا والصين.وفي رأيه كذلك أن قيادات الحزب الديمقراطي أعضاء في "المؤامرة الشيوعية".

وقد بالغ اليمين الراديكالي في عدائه للشيوعية إلي الدرجة التي امتنعت فيها مجلاته، لفترة من الزمن، عن الإشارة إلي إطلاق السوفيت لـ"سبوتنك" إلي القمر، وإرسال إنسان سوفيتي إلي الفضاء.

وهكذا يتضح أن الأصولية المسيحية، في أمريكا، تنتقد المجتمع الليبرالي من أجل تأسيس مجتمع يقوم علي مطلق هو المطلق المسيحي. وهي من أجل ذلك تمتد بنقدها إلي العلم الحديث علي الإطلاق.

ففي رأيها أن العلم الحديث المتمثل في نظرية التطور هو علم زائف لأنه يضعف سلطة الإنجيل. فإذا لم يكن الله خالقاً للعالم في ستة أيام فسفر التكوين باطل. وإذا كان سفر واحد باطلاً فأسفار العهد القديم برمتها باطلة.

والمدينة الحديثة، في رأيها كذلك. قد أفرزت البيروقراطية، والبيروقراطية

تضعف التواصل البشري. ومن ثم فهي ضد الدين الذي من وظيفته تقوية العلاقات البشرية. ولهذا فشعار الأصولية المسيحية «خلق الله القرية وصنع الإنسان المدينة».

هذه هي الأصولية المسيحية فماذا عن الأصولية الإسلامية؟

من أجل تحديدها أنتقي ثلاثة من كبار مفكريها وهم: أبو الأعلي المودودي وسيد قطب وخوميني.

وقيمة "المودودي" تكمن في أنه المنظّر للأصولية الإسلامية. ومؤلفه المؤثر في هذا الصدد عنوانه: (الحكومة الإسلامية)، يحدد فيه خصائص هذه الحكومة. فالحاكم الحقيقي، في هذه الحكومة هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالي وحده. ويترتب علي ذلك أن ليس لأحد من دون الله حق في التشريع. فجميع المسلمين ليس في إمكانهم أن يشرعوا قانوناً، وليس في إمكانهم أن يغيروا مما شرع الله لهم.ولهذا فالقانون الذي جاء من الله هو أساس الدولة الإسلامية. والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالي في خلقه. ومن هنا فالدولة الإسلامية دولة "ثيوقراطية ديموقراطية" علي حد تعبير "المودودي" وهوبذلك يعني أن الديمقراطية مقيدة بسلطان الله. ومن هذه الزاوية يري أن الثيوقراطية الإسلامية مباينة للثيوقراطية المسيحية، التي كانت تستند إلي طبقة من الكهنة تشرع للبشر قانوناً من عند نفسها حسب ما شاءت أهواؤها وأغراضها، وتسلط ألوهيتها علي أهل البلاد متسترة وراء القانون الإلهي أما الثيوقراطية الإسلامية فالذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي، في الأرض، لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم

الحقيقي. ولهذا فإن الإسلام يستعمل لفظ الخلافة بمعني أن كل من قام بالحكم في الأرض، تحت الدستور الإسلامي، يكون خليفة الحاكم الأعلي. ويزيد "المودودي" الأمر إيضاحاً فيقول أن الديمقراطية العلمانية الغربية تزعم أنها مؤسسة علي سلطة الشعب، ولكن ليس كل الشعب مشاركاً في التشريع أو إدارة الحكم، ثم إنها فصلت الدين عن السياسة بسبب "العلمانية" ، فلم تعد مرتبطة بالأخلاق[٢٣]. هذا بالإضافة إلي أن مفهوم العلمانية غريب علي الإسلام. وخطأ المودودي هنا هو تصوره ان العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة، ذلك أن العلمانية، في جوهرها، هي التفكير في الأمور الإنسانية من خلال ما هو نسبي وليس من خلال ما هو مطلق، أي (التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق)، أي عدم مطلقة ما هو نسبي. والأصولية الدينية، أيا كانت، ليست إلا محاولة لمطلقة النسبي. وخطأ "المودودي" ناشيء أيضاً من تصوره أن العلمانية مفهوم خاص بالحضارة الغربية. وهذا يعني القسمة الثنائية للحضارة إلي حضارة غربية وحضارة إسلامية في حين أن الحضارة واحدة مع تعدد مستوياتها، ومسارها يتجه من الفكر الأسطوري إلي الفكر العقلاني، والعلمانية هي المِعْبَر الي العقلانية.

وفي اتجاه "المودودي" سار "سيد قطب" بعد انفصاله عن "حسن البنا". فالمجتمع، عنده، إما أن يكون مجتمعاً جاهلياً وإما إسلامياً. والجاهلية هي عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس بمالم يأذن به الله. والإسلام هو عبودية الناس لله وحده بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم والتحرر من عبودية العبيد.

ويرى "سيد قطب"، من خلال مفهومه للمجتمع الجاهلي، أن جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض تدخل فعلاً فيه: المجتمعات الوثنية في الهند واليابان والفيلبين، وكذا المجتمعات اليهودية والنصرانية بتصورها المحرف للألوهية بأن تجعل لله شركاء، وتدخل فيه المجتمعات التي تزعم إنها مسلمة لأن بعضها يعلن صراحة علمانيته، وبعضها يعلن أنه يحترم الدين ولكنه يخرج الدين من نظامه الإجتماعي[٢٤].

ويخلص "سيد قطب" من كل ذلك إلي أن الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد، وذلك بإعلان ألوهية الله وحده للعالمين. بيد أن هذا الإعلان لم يكن إعلاناً نظرياً فلسفياً، إنما كان إعلاناً حركياً واقعياً إيجابياً. ذلك أن الذي يدرك طبيعة الإسلام يدرك منها حتمية الانطلاق الحركي للإسلام في صورة الجهاد بالسيف[٢٥]. وهكذا يكون المطلق الأصولي مطلقاً معادياً للعلمانية، معاداة دموية، بدعوي أن العلمانية هي نفي لسلطان الله في مجالات الحياة برمتها.

وأخيراً يأتي "خوميني" ويجسّد هذا المطلق الأصولي الدموي في إيران في عام ١٩٧٩، وذلك بتأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وقد جُمعت محاضراته التي ألقاها في النجف فيما بين، ٢١ يناير و٨ فبراير عام ١٩٧٠ وصدرت في هيئة كتاب باللغة الفارسية بعنوان (الحكومة الإسلامية)، وهو يدور علي ثلاث قضايا:

١- الحاجة الي ربط السلطة السياسية بالأهداف الإسلامية.

٢- واجب الفقهاء تأسيس الدولة الإسلامية أو ولاية الفقيه.

٣- برنامج عملي لتأسيس الدولة الإسلامية.

وهذه القضايا الثلاث تدور علي فكرة محورية هي أن الأمر الإلهي له سلطان مطلق علي جميع الأفراد، وعلي الحكومة الإسلامية ، وأن الفقهاء أنفسهم هم الحكام الحقيقيون، وأن الفقيه العادل من واجبه استعمال المؤسسات الحكومية لتنفيذ شريعة الله من أجل تأسيس النظام الإسلامي العادل.

ثم يتساءل "خوميني" عن سمات الحاكم المسلم الذي يتولي مسئولية الحكومة الإسلامية فيري أنها سمتان:

السمة الأولي أن يحكم استناداً إلي الشريعة الإلهية وليس إلي الإرادة الإنسانية.

السمة الثانية أن هذا الحاكم هو الفقيه العادل.

ومن هاتين السمتين يمكن القول بأن المطلق الأصولي، عند "خوميني" متجسد في الفقيه العادل، ومن ثم يتطابق النسبي مع المطلق النسبي وذلك بإحالة النسبي إلي المطلق أو بالأدق، بمطلقة النسبي. وأي نسبي يتبقي بعد هذه المطلقة لابد من إزالته لأنه يشكل، عندئذ، نتوءا في عملية المطلقة. والإزالة ليست ممكنة من غير حرب ضارية.

وقد نظّر "علي شريعاتي" لضرورة هذه الحرب في كتابه : «في سوسيولوجيا الإسلام»، حيث يقرر أن قصة هابيل وقابيل هي قصة التاريخ الإنساني، أي قصة الحرب التي اشتعلت منذ بداية الخليقة وما زالت مشتعلة حتي اليوم . فقد كان الدين هو سلاح كل من هابيل وقابيل. ولهذا السبب فحرب دين ضد دين هو العامل الثابت في تاريخ الإنسانية. وإن شئنا الدقة قلنا إنها حرب الذين يشركون بالله ضد حرب التوحيد. وإذا كانت أسس

الإسلام هي التقية والخضوع للإمام والاستشهاد، فالاستشهاد، في رأي "شريعاتي"، هو أهمها، لأنه المبدأ الذي يدفع المسلم إلي الحرب من غير تردد. ومن هذه الزاوية فإن الموت لا يختار الشهيد، وإنما الشهيد هو الذي يختار الموت عن وعي. والمسألة هنا ليست مسألة تراجيدية، وإنما هي مسألة نموذج يُحتذي، لأن الشهادة بالدم أرفع درجات الكمال. ومعني ذلك ان المسلم الحق هو الشهيد(٢٤).

هذه هي الأصولية الاسلامية، فماذا عن الأصولية اليهودية؟

إن الأصولية اليهودية ممثلة في حركة "جوش أمونيم".وقد تأسست هذه الحركة بعد حرب ١٩٦٧، وانتعشت بعد حرب ١٩٧٣ ورفضت معاهدة كامب دافيد لأنها تري أن إسرائيل دولة "مقدسة"، ومن ثم فإن التنازل عن أي جزء من الأرض "هرطقة" لأن أي جزء هو منحة من الله. بيد أن هذه القداسة ليست مردودة فقط إلي الحكمة الإلهية، وإنما أيضاً إلي الدم اليهودي الذي أهدر في الحروب من أجل الدفاع عن إسرائيل. ولهذا دعت هذه الحركة إلي إقامة المستوطنات في الضفة الغربية بهدف العودة إلي أصول الروح الصهيونية. ولهذا فإن شعارها "كمال اليهود ووحدتهم من كمال أرض إسرائيل" أي أن أرض إسرائيل هي الضامن الوحيد لليهودية، واليهودية هي الضامن الوحيد لأرض إسرائيل".

وآثار هذه الحركة واضحة في احتقارها للقانون والنظام، ورفض الانصياع للسلطة إلا إذا تبنت المعايير الأخلاقية الصارمة داخلياً، وتصعيد المواجهة خارجياً. ذلك لأن هذه الحركة تنظر إلي العالم علي أنه "ملوث". ولهذا فهي

تريد أن تعتزل ثقافة هذا العصر، ولكنه اعتزال مغموس في مقولة "العنف" إذ أن هذه المقولة هي المكون الأساسي لحركة جوش أمونيم من أجل التحكم[٢٥].

هذه أصوليات ثلاث وهي ليست الأصوليات الوحيدة، فثمة أصوليات أخري في أديان غير هذه الأديان الثلاثة. وقد تبنت الإكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم دراسة هذه الأصوليات بتمويل من مؤسسة جون وكاثرين مكارثي تحت عنوان "المشروع الأصولي" ولمدة خمس سنوات ابتداء من عام ١٩٨٨. وقد صدرت عن هذا المشروع خمسة أجزاء. تناولت الجماعات الأصولية الإسلامية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وجنوب آسيا. كما تناولت الأصولية المسيحية في الشرق الأوسط وأوربا وأمريكا اللاتينية، والأصولية اليهودية في الشرق الأوسط، والأصولية البوذية في سري لانكا وبورما وتايلاند، والأصوليتين الهندوكية والسيخية في القارة الهندية.تناولت كل هذه الأصوليات في ضوء رؤاها الكونية، وفهمها الخاص للعلم، وأحكامها التي تصدرها علي التطبيقات التكنولوجية ورأيها في الأسرة، وفي القانون والدستور، وفي مدي تأثير الأصولية علي الاقتصاد. وتشير إلي رفض الأصولية للقسمة الثنائية بين الحياة الخاصة والحياة العامة إذ هما لابد أن يخضعا للتحكم. هذا بالاضافة إلي ضرورة تطبيق الشريعة أي القانون الإلهي.

وخلاصة القول في هذه الأجزاء أن بزوغ الأصوليات ليست مجرد رد فعل ضد الرؤي الكونية الجديدة التي تهدد تراثها "المقدس"، بل هي تهدف إلي تشكيل العالم استناداً إلي مقولات ثلاث: العنف والإرهاب والثورة، وإلي

السيطرة علي التعليم والإعلام وتأسيس مدارس ومعاهد أصولية.

وتأسيساً علي ذلك كله يمكن القول بأن الأصولية، أيّا كانت سمتها الدينية، مسيحية أو إسلامية أو يهودية، أو أية ملة أخري، تمزج المطلق بالنسبي، والحقيقة الأبدية بالحقيقة العابرة، وبذلك تدافع عن حقيقة لاهوتية ماضوية، وكأنها رسالة أبدية موجهة ضد حقيقة لاهوتية راهنة، فتعجز عن التعامل مع الوضع الراهن، ليس لأنها مجاوزة لهذا الوضع ولكن لأنها تتحدث عن وضع ماضوي فتمنح مصداقية أبدية لرؤية نسبية. وفي هذا السياق تصبح الأصولية ممهدة لما أسميه: (صراع المطلقات). وأقول الأصولية من غير ذكر للسمة الإسلامية: لأن هذه هي الأصولية أيا كانت سمتها الدينية.

وصراع المطلقات لا تستقيم معه الدعوة إلي سلام العالم. فسلام العالم ليس ممكناً إلا بسلب الدوجما من الدين، أي نفي الدوجماطيقية. وهذا النفي ليس ممكنا إلا بنفي علوم العقائد بسبب أن مفهوم الحرب كامن في هذه العلوم. ومن هنا فإن حوار الأديان، إذا أقيم علي أسس هذه العلوم، محكوم عليه بإفراز الأصولية الدينية . ذلك أن الحوار يفترض التسامح، أي يفترض مشروعية الرأي المخالف. فإذا ارتقي الرأي والرأي المخالف إلي مستوي المطلق، تحول الحوار إلي نقيضه، أي إلي صراع، لأن المطلق بحكم طبيعته، لا يقبل التعدد. والمفارقة هنا أن تعدد المطلقات مهددٌللمطلقات. ومن شأن هذا التهديد أن يقضي مطلقٌ علي باقي المطلقات - وهذا هو منطق حوار الأديان وهو أقوي من القصد الطيب من هذا الحوار.

يبقي السؤال:

ما هي الطبقة الاجتماعية التي تساند الأصولية؟ لقد انشغلت بالبحث عن العلاقة بين الدين والاقتصاد منذ ديسمبر عام ١٩٧٤ عندما نشرت افتتاحية لملحق "الفلسفة والعلم" بمجلة الطليعة القاهرية بعنوان "التتار والفكر المستورد" ورد فيها أن ثمة ظاهرة طافية علي سطح مجتمعنا المصري علي التخصيص ومجتمعنا العربي علي الإطلاق، في حاجة إلي تحليل وتأويل، وهي ظاهرة ثنائية البعد: بُعد اقتصادي وبُعد أيديولوجي. البعدالاقتصادي يتمثل في بزوغ ما أسميه "بالرأسمالية الطفيلية". من دلائلها تجار الخلسة في سوق الاستهلاك والوسطاء الذين يغرقون الأمة بسلع الترف المستوردة بالمشروع وغير المشروع، وإن شئنا الدقة اكتفينا بغير المشروع. وغير المشروع يدور علي حظر ما يسمي بالفكر المستورد بدعوي الحفاظ علي القيم والتقاليد وما ورثناه عن الأقدمين .

ومحصلة البُعدين تتارية بالضرورة. وأقصد بالتتارية ماهو مأثور عن التتار من أنهم -بقيادة جنكيز خان - التزموا أمراً واحداً: تدمير حضارة الإنسان .

وفي عام ١٩٧٧ ألقيت بحثاً في ندوة عقدها مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس عن الصراع العربي الإسرائيلي بعنوان "رؤية إسرائيلية لمستقبل المنطقة بعد حرب أكتوبر» ورد فيه أن ثمة تيارات ثلاثة بزغت في الوطن العربي وهي علي النحو الآتي:

التيار الأول يمكن تسميته بالتيار التتاري ينبذ الحضارة فيشكك في قدرة

العقل ويحقر من شأن العلم ويعيد إلي الأذهان ذكري محاكم التفتيش. ومغزي هذا التيار تدعيم التخلف الحضاري للعالم العربي.

والتيار الثاني يمكن تسميته بالتيار اللا ثوري يحذف ثورة ٢٣ يوليو بدعوي تدميرها لنفسية الإنسان العربي، ويدعو إلي ماقبل ثورة يوليو. ومغزي هذا التيار عبثية أي محاولة لتغيير الواقع الاجتماعي.

أما التيار الثالث والأخير فيمكن تسميته بالتيار اللا علماني ومغزاه إسقاط دعوي منظمة التحرير الفلسطينية الخاصة بإنشاء دولة علمانية.

وفي عام ١٩٧٥ عقدتُ ندوة بعنوان "الدين والاقتصاد" وفيها طرحت تطويراً لأفكاري السابقة في بحث بعنوان "لماذا الدين والاقتصاد؟" تساءلت فيه عن طبيعة الطبقة الاجتماعية التي تدخل في علاقة عضوية مع الأصولية الدينية. وهو تساؤل لازم من اللزوم القائم بين الاقتصاد والدين علي النحو الذي أشار إليه ماكس فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" حيث يقرر أن التحرر من الاقتصاد التقليدي يسهم في تقوية التشكك في التراث الديني وفي السلطات التقليدية، وأن الروح الرأسمالية سابقة علي النظام الرأسمالي، وأن هذه الروح وليدة البروتستانتية، والبروتستانتية تعني أن أسلوب الحياة والمقبول من الله يقوم في تحقيق الالتزامات المفروضة علي الإنسان بحكم موقعه في هذا العالم، ولا يقوم في تجاوز الأخلاق الدنيوية عبر الزهد الرهباني. ومعني ذلك تبرير البروتستانتية لضرورة النشاط الدنيوي. هذا بالإضافة إلي أن التقدم العلمي قد أسهم في مساندة الطبقة البرجوازية الصاعدة في القرن الثامن عشر. فقد امتدت

ميكانيكا نيوتن إلي جميع مجالات المعرفة الإنسانية مطعمة بالرياضيات الجديدة التي صاغها ليبنتز وأسهمت في حل المشكلات الناجمة من الكهرباء والحرارة. وتأسست رؤية كونية علمية كبديل عن الرؤية الكونية الدينية التي هيمنت علي فكر العصر الوسيط.

وتأسيساً علي هذه العلاقة العضوية بين البروتستانتية والطبقة الرأسمالية المستندة إلي العلم نتساءل عن نوعية الطبقة الملازمة للأصولية الدينية. والجواب عن هذا التساؤل ليس ممكناً من غير معرفة العلاقة بين الأصولية الدينية والعلم. ودليلنا علي معرفة هذه العلاقة قول سيد قطب في كتابه "المستقبل لهذا الدين" أن عصر الإحياء (النهضة) وعصر التنوير وعصر النهضة الصناعية قد صرفت أوربا لا عن تصورات الكنيسة وحدها وإنما عن منهج الله كله فتم الانفصال بين التصور الاعتقادي ونظام الحياة الاجتماعية وحدث ما يسميه سيد قطب "الفصام النكد". والفصام مرض عقلي من أهم أعراضه التجول الذهني في عالم الخيال والوهم، وعدم الاتساق بين المزاج والفكر، واعتقادات باطلة. ومعني ذلك أن الثقافة الأوربية ثقافة مريضة بسبب عصر التنوير والثورة الصناعية المستندة إلي العلم. فإذا أردنا ثقافة صحية وجب استبعاد التنوير والصناعة والعلم. ولكن هذا الاستبعاد يلزم منه تحويل مسار الرأسمالية المستندة إلي التنوير والصناعة والعلم إلي مسار آخر يُخرجها من عالم العلم والصناعة . وقد تحولت هذه الرأسمالية المستنيرة إلي " رأسمالية طفيلية" تقتات مما هو ضد العلم وضد العقل، أي تقتات من كل ما يغيِّب العقل. وليس لدينا ما يغيِّب العقل سوي المخدرات في شتي أنواعها وما يلازمها من تقوية للشهوات والأهواء ومن تعامل مع

السوق السوداء، الأمر الذي أدي إلي بزوغ ظاهرة جديدة هي ما يمكن أن يطلق عليها "رجل الشارع المليونير" أي أنه في إمكان رجل الشارع أن يمارس عملية تراكم رأس المال بلا إنتاج. وتأتي تجارة المخدرات في مقدمة هذه العملية.

وحيث أن كلاً من الرأسمالية الطفيلية والأصولية الدينية مدمر لحضارة العصر، وحيث أن كلاً منهما مناقض للآخر فيحق لنا القول بأن ثمة علاقة جدلية بينهما، أي علاقة يمكن أن يقال عنها إنها تعبير عن وحدة وصراع الأضداد.

ما العلمانية؟

تأسيساً علي ما ورد في الفصل السابق يمكن القول بأن الأصولية ضد العلمانية. وإذا كنا قد فصّلنا القول في الأصولية فيلزم أن نفصّل القول في العلمانية.

والسؤال إذن:

ما العلمانية؟

في اللغة العربية كما في اللغات الافرنجية الأصل واحد. في اللغة العربية لفظ «العلمانية» مشتق من عَلْم أي العالم. وفي اللغات الافرنجية مشتق من اللفظ اللاتيني Saeculum أي العالم. وثمة لفظ آخر لاتيني يعني العالم هو Mundus . والفارق بين اللفظين اللاتينيين أن Saeculum ينطوي علي الزمان، أما Mundus فينطوي علي المكان. وهو لهذا يعني باللاتينية أيضاً لفظ Cosmos أي الكون أو الجمال والنظام

لفظ Mundus اذن يعني أن التغير حادث في العالم، وليس حادثاً لـ العالم. أما لفظ Saeculum فيعني أن العالم متزمن بالزمان، أي أن له تاريخاً. ومن ثم فالعالم محكوم بالزمان، والتاريخ. وبهذا المعني فإن لفظ Saeculum ترجمة للفظ اليوناني Oeon ومعناه العصر أو الفترة الزمنية.

وهذه الازدواجية في اللغة اللاتينية قد أفضت إلي مشكلة لاهوتية، وهي الخلاف الحاد بين الرؤية المكانية للوجود عند اليونان، والرؤية الزمانية عند العبرانيين. فالعالم، عند اليونان، موجود في مكان، والأحداث تمر في داخل العالم، ولكن لا شيء يحدث لـ«العالم». ومن ثم فليس لديهم تاريخ

لـ«العـالم». أما عند العبرانيين فالعـالم، في جوهره، تاريخ، أي أن العالم «متزمن».

هذا التناقض بين اليونانيين والعبرانيين، في مفهوم العالم، قد تم رفعه في العصر الوسيط، وذلك بتقديم العالم المكاني أو الديني علي العالم التاريخي أو العلماني. وأصبح لفظ علماني محصوراً في معني ضيق، إذ أطلق علي الكاهن «الديني» الذي يتحمل مسئولية إدارة إيبارشية، فيقال، في هذه الحالة، إن الكاهن قد «تعلمن» Secularized ثم اتسع استخدام اللفظ عندما استقل الامبراطور عن بابا روما، وتجسد الانفصال بين ما هو روحاني وما هو علماني في مؤسسات، فانتقلت بعض المسئوليات من السلطة الكنسية إلي السلطة السياسية. ويسمي هذا الانتقال بـ«العلمانية».

بيد أن هذا الانتقال كان، في جوهره، تعبيراً عن نقلة فكرية يمكن تحديدها بعام ١٥٤٣، وهو العام الذي صدر فيه كتاب من تأليف نيقولا كوبرنيك بعنوان «في دورات الأفلاك السماوية». وهذا التاريخ يمكن أن يعتبر حداً فاصلاً بين نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، إذ هو أعمق من حادثة استيلاء الأتراك علي القسطنطينية أو اكتشاف كولومبوس لأمريكا. ذلك أنه يرمز إلي نهاية عالم ومولد عالم جديد. فبفضل كوبرنيك، لم يعد الإنسان مركزاً للكون، وتوقف الكون عن الدوران حول الإنسان. وقد عبر كوبرنيك عن ذلك حين قال إن بقاء أكبر الأجرام ثابتاً علي حين تتحرك حوله الأجرام الصغري أفضل من دوران الأجسام جميعاً حول الأرض، لأننا

إذا افترضنا الأرض متحركة وهي المكان الذي نشاهد منه الحركات السماوية حصلنا علي صورة للعالم أبسط من الصورة المبنية علي افتراض الأجرام السماوية هي المتحركة. وهكذا لم يعد الإنسان مركزاً للكون، ولم يعد الكون متصوراً علي دورانه حول الإنسان. وهكذا (اجتث كوبرنيك الأرض من جذورها ورماها في السماء[٢٦].

ولم تكن تنحية الأرض عن مركز العالم بالأمر الميسور. فقد كانت واردة عند فيثاغورس. فقد ذهب إلي أن مركز العالم يجب أن يكون مضيئاً بذاته لأن الضوء خير من الظلمة، ويجب أن يكون ساكناً لأن السكون خير من الحركة. ولهذا فإن الأرض ليست مركز العالم. فهي مظلمة وفيها نقائص كثيرة. بيد أن فيثاغورس كان يحذر تلاميذه من إعلان هذه النظرية. وقد كان فيثاغورس محقاً في هذا التحذير. فقد أحرقت الدار التي كان يجتمع فيها الفيثاغوريون. وقيل إن فيثاغورس كان متغيباً عن الدار يوم الحريق. ويبدو أن كوبرنيك كان علي وعي بالآثار الخطيرة المترتبة علي نظرية دوران الأرض التي دعا إليها فيثاغورس، والتي كان يود إخفاءها عن الجمهور. ولا أدل علي ذلك من أن كوبرنيك اختتم كتابه برسالة كان قد بعث بها ليسيز إلي هيباركوس يقول فيها ليسيز «إنه بعد موت فيثاغورس تشتت التلاميذ. ومع ذلك فنحن حريصون علي المحافظة علي التعاليم الإلهية لفيثاغورس وعلي عدم البوح بكنوز فلسفة هذا الإنسان الإلهي. ولهذا أنب ليسيز هيباركوس لأنه اعتاد علي إذاعة هذه الكنوز. وهو أمر مخالف لوصية فيثاغورس إلي ابنته «داما» بعدم اطلاع أحد غير أفراد الأسرة علي تعاليمه. وأذعنت داما لأمر والدها كما أذعنت ابنتها «فيتاليا» بعد موت

أمها داما. أما نحن الرجال فلسنا مخلصين للمعلم بل خونة [٢٧].

وأعتقد أن هذه الخاتمة تومىء إلي السبب الذي من أجله أهدي كتابه للبابا بولس الثالث. وقد جاء في الإهداء أن لديه قناعة قوية بأن ثمة أشخاصاً سيطالبون بإعدامه هو وأفكاره بسبب ما كتبه عن دوران الأفلاك السماوية وعن حركة الأرض وأنه لا يكترث لآراء الآخرين. كما أنه علي دراية بأن أفكار الفيلسوف لا تذعن لأحكام الدهماء لأن غايته البحث عن الحقيقة. ومع ذلك فإنه يري ضرورة الإفلات من قبضة الآراء المناقضة للعدالة والحقيقة، ولهذا كان عليه أن يختار بين الإعلان عن نظريته التي قد تواجه بالسخف من قبل الذين قد اعتقدوا في ثبات الأرض لعدة قرون، وبين الالتزام بالصمت مثلما فعل فيثاغورس. وقد اختار الإعلان عن نظريته بناء علي ضغوط من بعض الأساقفة. هذا مع ملاحظة أن نظريته عن حركة الأرض كان قد احتفظ بسريتها لمدة ستة وثلاثين عاماً [٢٨]

وبالفعل نشر كوبرنيك نظريته. وقد جاءته نسخة مطبوعة من كتابه وهو علي فراش الموت في ٢٤ مايو ١٥٤٣. وفي ٥ مارس ١٦١٦ قرر ديوان الفهرست (محكمة التفتيش) تحريم كتاب كوبرنيك.

وفي عام ١٦٠٩ صنع جليليو التلسكوب فرأي جبال القمر وأقمار المشتري الأربعة وعيّن حركتها. وفي مارس من نفس العام نشر كتاباً بعنوان «رسول من النجوم» أعلن فيه انحيازه لنظرية كوبرنيك. وفي عام ١٦١٣ نشر كتاباً بعنوان « رسائل عن كلف الشمس» فحرصت السلطة الدينية علي قراءته وانتهت إلي أن الكتاب به آراء جديدة مخالفة للتفسير التقليدي

لنصوص الإنجيل. ومن ثم بدأ الصراع بين جليليو والسلطة الدينية فراح جليليو يبحث عن أدلة من الإنجيل. ومع ذلك أعلن المجمع المقدس أن كوبرنيك هرطيق. وأصدر البابا بولس الخامس أمراً إلي جليليو بالامتناع عن تعليم نظريات كوبرنيك أو الدفاع عنها. فوعد بالامتناع، ولكنه نشر في عام ١٦٣٢ كتابه المشهور «حوار حول نظامين أساسيين للعالم» انحاز فيه لنظرية كوبرنيك وفند نظرية بطليموس فاستدعي إلي روما للمثول أمام محكمة التفتيش، وطُلب إليه أن ينكر ويقسم، فأنكر وأقسم ثم وقع بإمضائه. ويقال إنه بعد التوقيع ضرب الأرض برجله وقال «ومع ذلك فهي تدور».

وفي تقديري أن الصراع في أوربا، في القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث كان يعيش كوبرنيك ثم جليليو، كان بين الأصولية المسيحية التي تلتزم حرفية النص الديني وترفض إعمال العقل، وبين العلمانية التي تلتزم تأويل النص الديني في ضوء أعمال العقل. وحيث أن الأصولية الدينية هي شكل من أشكال الدوجماطيقية التي تتوهم امتلاك الحقيقة المطلقة فيمكن القول بأن الصراع أيام كوبرنيك وجليليو هو بين الدوجماطيقية والعلمانية. ويقول أينشتين في تقديمه لكتاب جليليو «إن الفكرة المحورية في أعمال جليليو هي النضال الحيوي ضد أي دوجما تستند إلي السلطة. فعند جليليو ثمة معياران للحقيقة ليس إلا وهما التجربة والتروي في التفكير [٢٩] ومعني هذه العبارة أن ثمة علاقة عضوية بين الدوجماطيقية والعلمانية.

وأيا كان الأمر فقد أصبح العلم، بعد كوبرنيك وجليليو، قادراً علي تكوين رؤية علمية كونية تجب أية رؤية أخري. ومعني ذلك أنه إذا ما

تعارض العلم مع الدين فعلي الدين أن يترك مكانه للعلم.

بيد أن المسألة لم تقف عند هذا الحد. فقد بدأت حركة إصلاح ديني لإعادة تقييم النصوص الدينية، أو بالأدق تأويل النصوص الدينية ورائدها لوثر الذي يستند إلي فكرة مفاداها أنه لابد من تدمير ثلاثة أسوار إذا أريد للإصلاح الديني أن يبزغ.

السور الأول مفاده أن السلطة الدينية تتحكم في السلطة العلمانية. وتدمير هذا السور يعني مساواة السلطة العلمانية بالسلطة الدينية، وبذلك تصبح السلطة العلمانية في صميم تكوين الجسد المسيحي.

والسور الثاني يدور علي أن السلطة الدينية هي السلطة الوحيدة التي من حقها فهم النص الديني، وتدمير هذا السور يعني أن من حق أي انسان أن يفهم.

والسور الثالث يدور علي عصمة البابا من الخطأ. يقول لوثر « يرغب الرومانيون في أن يكونوا هم وحدهم المتحكمين في الكتاب المقدس مع أنهم لم يتعلموا شيئاً من الإنجيل في حياتهم العامرة، وهم يفترضون أنهم وحدهم أصحاب السلطان، ويتلاعبون أمامنا بالألفاظ في غير خجل أو وجل، وفي محاولة لإقناعنا بأن البابا معصوم من الخطأ في أمور الإيمان ....، وإذا كان ما يدعونه حقاً فما الحاجة إلي الكتاب المقدس؟ وما نفعه؟ ..ولهذا فإن دعواهم بأن البابا وحده هو الذي يفسر الإنجيل خرافة مثيرة للغضب».

وتدمير هذا السور معناه، عند لوثر، أنه إذا أتي البابا فعلاً مضاداً لتعاليم الإنجيل فمن واجبنا الوقوف في صف هذه التعاليم وليس في صف

البابا، بل من واجبنا احتقاره وطرده. فليس ثمة سلطة في الكنيسة سوي سلطة فعل الخير (٣٠).

وبعد هدم الأسوار الثلاثة ينتفي حق البابا في تأويل الإنجيل، ويصبح هذا التأويل من حق الكل. ومن شأن التأويل أن تمتنع الدوجماطيقية فيصبح التفكير العلماني مشروعاً.

وفي روسيا بزغت العلمانية في نهاية القرن الخامس عشر في عهد ايفان الثالث، ونضجت في عهد بطرس الأكبر عندما فقد الثقة في رجال الدين المسيحي. فبعد موت البطريرك أدريان عارض بطرس الأكبر في إجراء انتخاب لاختيار بطريرك جديد. فعيّن مجلساً لإدارة الكنيسة التي خضعت لسيادته. وحلت أيديولوجيا جديدة محل الأيديولوجيا الكنسية تحتقر الأساليب القديمة في العادات والأفكار، والسخرية من التراث، والدفاع عن الإبداع والإصلاح الجريء، ونقد النظام الاجتماعي وتوقير ما هو طبيعي.

وإثر بزوغ الثقافة العلمانية تأزم الوعي الكنسي، وكان الخروج من الأزمة هو الكشف عن طريق جديد للنشاط الكنسي سُمي بـ«العلمانية» في اطار الوعي الكنسي. وبمقتضاه اغتربت الكنيسة عن الدولة، وانحصر مجال الكنيسة في مجال الحياة الجوانية للفرد.

وفي ضوء هذا الوعي الجديد أسس سكافارودنا فلسفة مسيحية علمانية. كان عضواً في الكنيسة ولكنه كان حراً في تفكيره. رفض التفسير الحرفي للإنجيل، وانحاز للتأويل الرمزي فانتهي إلي وحدة الوجود. ومن وحدة الوجود انتهي إلي إنكار الثنائيات المتضادة (الخير والشر، الحياة

والموت). فهذه الثنائيات قائمة في مجال التجربة، ولكنها لا تنطوي على أي معنى ميتافيزيقي، بمعنى أن هذه المتناقضات التجريبية تتلاشى في المجال الصوفي.

بيد أن الثقافة العلمانية خارج الكنيسة كانت أقوى وأشد، ومن روادها ناتيشف. نقطة البداية، عنده، علمنة الحياة، أي تحريرها من السلطة الكنسية، ومعارضة الله للكنيسة، وذلك لأن الكنيسة تحرم على الإنسان ما يحلله القانون الإلهي. ولهذا يرى ناتيشف ضرورة إذعان الكنيسة للدولة، وعندئذ يمكن تحقيق استقلال الحياة «العلمانية» التي تستند إلى «القانون الطبيعي» (٣١).

وفي القرن الثامن عشر تم تتويج العلمانية بالتنوير. وتعتبر فلسفة كانط المعبر الحقيقي عن روح التنوير. فقد نشر مقالاً في عام ١٧٨٤ بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» نترجم جزءاً منه لأهميته التاريخية:

«إن التنوير هجرة الإنسان إلى اللارشد، واللارشد هو علة هذه الهجرة. واللارشد يعني عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونة الآخرين. كما أن اللارشد سببه الانسان ذاته هذا إذا لم يكن سببه نقصاً في العقل، وإنما نقصاً في التصميم والجرأة في إعمال العقل من غير معونة الآخرين. كن جريئاً في إعمال عقلك. هذا هو شعار التنوير. فالكسل والجبن هما السببان في بقاء معظم البشر في حالة اللارشد طوال حياتهم، مع أن الطبيعة قد حررتهم من الاعتماد على الآخرين. بل هما السببان في تسهيل الأمر للآخرين. إنه يطيب لنا أن نكون من غير الراشدين، بل يطيب لنا أن يكون الكتاب بديلاً عن عقلي، والكاهن بديلاً عن وعيي، والطبيب مرشداً

لما ينبغي تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير إذا كان في مقدوري شراؤه، فالآخر كفيل بتوفير جهدي.إن الغالبية العظمي من البشر (ومن بينهم الجنس اللطيف برمته) تدرك أن الطريق إلي الرشد ليس فقط وعراً بل محفوفاً بالمخاطر. ولهذا السبب فإن هؤلاء الأوصياء قد تكفلوا برعايتهم رعاية جمة، وحذروهم من الاعتماد علي أنفسهم، وذلك بعد إحالتهم إلي أغبياء، ومنعوا هذه الكائنات المسالمة من ترك المشايات التي اعتادوا استخدامها. ومع ذلك فالخطر ليس دائماً. فهم سرعان ما يقعون علي الأرض ويتعلمون كيف يمشون. ولكن إذا ما حدث ذلك مرة واحدة فانه كفيل بإدخال الفزع وتثبيط الهمة من إعادة المحاولة ومن ثم فإنه من العسير علي الإنسان العثور علي مخرج من اللارشد الذي يتحول إلي نوع من الغريزة الطبيعية، بل يصبح اللارشد محبباً إلي الإنسان. ومن ثم يكون الانسان غير مؤهل لإعمال عقله، لأنه محروم من محاولة إعماله. فثمة قواعد وصيغ معينة، وأدوات آلية للممارسة السيئة لمواهب الإنسان الطبيعية، وهي حجز الزاوية لهذا اللارشد الدائم إلا أن يقفر قفزة، لا تخلو من المخاطر، فوق فجوة ضئيلة، لأنه لم يتدرب علي مثل هذه الحركة الحرة. ولهذا فثمة نفر من البشر كان قادراً علي تحرير ذاته من اللارشد، وعلي السير قدماً بخطي ثابتة وذلك بمجهود ذاتي.

إن التنوير ليس في حاجة إلي الحرية. وأفضل الحريات خلواً من الضرر هي تلك التي تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادي قائلة: لا تفكر. يقول الضابط: لا تفكر بل تدرب ! ويقول الممول: لاتفكر بل ادفع. ويقول الكاهن: لا تفكر بل قل

آمين! ولكن ثمة سيد واحد في العالم ينادي قائلاً: فكر كما تشاء وفيما تشاء،و لكن أطع !.ومعني ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ما القيد الذي يعرقل التنوير؟ بل ما الذي لا يقيد التنوير؟ جوابي علي هذا النحو الآتي: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هي التي تنير البشر. أما الاستخدام الخاص فقد يكون مقيداً، ولكنه لن يكون مانعاً من تقدم التنوير، وأعني بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة إلي القراء جميعاً. وأعني بالاستخدام الخاص استخدام الإنسان لعقله في وظيفته المدنية» .

وفي أواخر الخمسينات من القرن العشرين انعكس تأثير العلمانية علي اللاهوت المسيحي فأفرز حركة لاهوتية جديدة سميت باللاهوت العلماني ومن روادها توماس التيزر ووليم هاملتون. فقد نشر هذان اللاهوتيان كتاباً مشتركاً في عام ١٩٦٦ بعنوان «اللاهوت الراديكالي وموت الله»[٣٢].
وهما لا يقصدان موت الله علي النحو الذي تصوره نيتشه، في القرن التاسع عشر، عندما أعلن في كتابه «هكذا تكلم زرادشت» أن الله قد مات. فما يقصده أن المفهوم التقليدي عن الله من حيث أنه منفصل عن الكون المخلوق هو مفهوم مؤقت لأنه مجرد إسقاط للاغتراب الذي قد عاني منه الإنسان، وقد آن الأوان لتجاوز هذا الاغتراب. أما المفهوم الجديد عن الله، عند التيزر، فمشتق من الديانات الشرقية، من نرفانا وتاو وأتمان برهمان، وهذه كلها تعبيرات عما هو كلي عالمي، وعما هو ضد المفارق. ولهذا يري التيزر أن غياب المفارق، في الفكر الديني الشرقي، ليس عيباً في أساليب هذا الفكر، وإنما العيب هو في غياب الكلية والعالمية عن المسيحية. وهذا هو

السبب الذي من أجله عجز الغرب عن فهم الوعي الأولي المتجانس الذي يكمن في مفهوم النرفانا.

أما هاملتون فيدعو إلي إصلاح الفكر وتطهيره من الصيغ المسيحية التقليدية. والإصلاح ممكن مع نضج الإنسان. إذ عندئذ لن يطلب من الله شيئاً لا يمكن للعالم أو إمكاناته أن يحققه. وعلامة النضج الثقة في العالم.

وقد واكب بزوغ اللاهوت العلماني رفض الفصل بين ما هومقدس وما هو علماني أو بالأدق تكييف المقدس للعلماني بدعوي أن الله محايث وباطن في المجال الاقتصادي كما هو محايث وباطن في المجال الكنسي.

وفي النصف الأول من القرن العشرين نشأت المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع بريادة إميل دوركايم الذي ركز في أبحاثه علي المقدس في مواجهة العلماني، إذ ارتأي أن جميع المعتقدات الدينية المعروفة تفترض تقسيم العالم إلي مجال مقدس ومجال علماني. ويري دوركايم أن ليس ثمة كيان أو موضوع أو حادث هو مقدس، ذلك أن المقدس إن هو إلا تعبيرات أخلاقية ورمزية، وإن هو إلا إسقاط لجماعة اجتماعية. ومعني ذلك أن العمليات الاجتماعية تولد المقدس وتصونه. ومن ثم فإن تعريف دوركايم للمقدس يشير إلي أسلوب التفكير في العلم وفي المؤسسات الاجتماعية.

بيد أن هذا التعريف هو علي الضد من رؤية ماكس فيبر إلي المقدس من حيث هو متجسد في المؤسسات الدينية وإلي ضرورة فحصه في علاقته بالمؤسسات الاجتماعية الأخري. ومن هذه الوجهة فإن التعارض بين المقدس والعلماني من حيث مصدر التغير الاجتماعي قد أصبح من أدوات تحليل

الأديان. وهذا التناول من قبل ماكس فيبر هو الذي أفضي إلي الجدل الحاد الذي نشأ بين علماء الاجتماع واللاهوتيين في الستينات من هذا القرن.

ففي عام ١٩٦٩ صدر كتاب لهارفي كوكس 'عنوانه «المدينة العلمانية»دار عليه جدل حاد ، وصدر هذا الجدل في كتاب بعنوان «جدل حول المدينة العلمانية» (١٩٦٦). والعلمانية، عند كوكس، تعني انتقال المسئولية من السلطة الكنسية إلي السلطة السياسية. ثم هي عملية تاريخية يتحرر فيها المجتمع من القبضة الدينية والرؤية الميتافيزيقية. وتأسيساً علي ذلك يميز كوكس بين الإنساني العلماني والإنسان ما قبل العلماني.الإنسان ما قبل العلماني يحيا في عالم من الأرواح الخيرة والشريرة. والواقع ، عنده، مشحون بقوة سحرية إما نافعة وإما ضارة. والسحر هنا رؤية كونية. فالأديان السومرية والمصرية والبابلية ليست إلا شكلاً من أشكال السحر التي توحد بين الإنسان والكون. فالتاريخ محكوم بالكسمولوجيا (علم الكون)، والمجتمع بالطبيعة والبشر أجزاء من الطبيعة. أما الإنسان العلماني فقد نشأ، عند كوكس، مع بداية الديانة اليهودية حيث انفصلت الطبيعة عن الله، وانفصل الإنسان عن الطبيعة، ومن ثم انتفت الرؤية السحرية للطبيعة علي أنها تشبه الآلهة. وهذا التحرر للطبيعة هو شرط أساسي لتطور العلم الطبيعي، وشرط أساسي لنشأة الثقافة العلمية. ولهذا فإن استيراد التكنولوجيا ليس كافياً لرفع التخلف عن الثقافة، إذ لابد للثقافة من أن تكون علمية. ولهذا فلا أحد يحكم بالحق الإلهي في المجتمع العلماني.أما في المجتمع المحكوم مباشرة برموز دينية فإن التغير الاجتماعيوالسياسي أمر

محال، لأن هذا التغير يستلزم نفي القداسة عن السياسة.ونفي هذه القداسة يفضي إلي حدوث توتر بين الدين والنظام الاجتماعي.

يبقي النظر في العلمانية لدي العالم الثالث. وخير محلل لها هو عالم الاجتماع الأمريكي بيتر برجر . وفي رأيه أن الدولة الصناعية الحديثة قد أحدثت تغيرات دينية في المجتمعات غير الغربية، وأنها قد أسهمت في نشر العلمانية. أما عالم الاجتماع الإنجليزي بريان ولسن فيري أن انهيار السلطة التقليدية والمعتقدات الدينية مردود إلي الهيمنة الاستعمارية والاستغراب.

بيد أن هذا الافتراق بين برجر وولسن ينطوي علي اتفاق يدور علي أن العلمانية، في مجتمعات العالم الثالث، مستوردة نتيجة لاتجاه هذه المجتمعات إلي التصنيع، وإلي التحديث المواكب للتصنيع. ويمكن رصد ثلاث سمات للتحديث:

١- نفي القداسة، أي استبعادها من تحديد العالم الاجتماعي.

٢- انفصال المؤسسات الدينية عن المؤسسات العلمانية.

٣- تحول المعرفة الدينية إلي المجال العلماني.

وتأسيساً علي هذه السمات يعيد الأفراد النظر في المعتقدات الدينية بحيث تواكب متطلبات التحديث. وحيث أن أديان القبائل في أفريقيا وآسيا لا تقر الفصل بين ما هو مقدس وما هو علماني فقد أفضي ذلك إلي مشكلات حادة. فالمجال السياسي محكوم بالمعتقدات الدينية والرموز المقدسة. والحركات التي تحاول تغيير هذه المعتقدات أو هذه الرموز هي

موضع شك من قبل الأنظمة الجديدة [٣٣].

هذا عرض مكثف للمسار التاريخي للعلمانية نخلص منه إلي تعريف العلمانية بأنها « التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق». ومعني ذلك تناول الظواهر الانسانية والتي هي نسبية بالضرورة بمنظور نسبي وليس بمنظور مطلق.

الأصولية والعلمانية في
الشرق الأوسط المعاصر

بدعوة من جامعة هارفارد لإجراء حوار مع أساتذة الفلسفة والدين والاقتصاد رحلت إليها في ابريل ١٩٧٦. وكان من بين هؤلاء هربرت كيلمان أستاذ علم الاجتماع. ودارالحوارمعه حول عدة قضايا وفي مقدمتها قضية الصراع العربي الاسرائيلي. وسألني كيلمان عن تصوري الفلسفي لحل هذا الصراع. وكان جوابي أن « العلمانية هي الحل».و اندهش كيلمان قائلاً: هذا حل أسمعه لأول مرة. وفي ديسمبر ١٩٧٧ نشرت جريدة الأهرام» خلاصة لمحاضرة ألقاها هربرت كيلمان في الجامعة الأمريكية بالقاهرة بعنوان «الآثار النفسية لمبادرة السادات علي المجتمع الإسرائيلي». وفي مفتتح المحاضرة قال كيلمان « لقد أتيحت لي الفرصة كي أشهد عن قرب كيف حدث الوضع في الشرق الأوسط. فقد عاصرت في إسرائيل فترة ما قبل إعلان الرئيس السادات لرغبته في زيارة إسرائيل، ثم عاصرت الزيارة ومكثت فترة بعدها».

في هذا الإطار عقدُت ندوة عن « الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط المعاصر » في بريتون بانجلترا بمناسبة انعقاد المؤتمر الفلسفي العالمي الثامن عشر في هذه المدينة في الأسبوع الأخير من أغسطس ١٩٨٨. دعوت إليها

أربعة مفكرين: عبد الرازق قسوم (الجزائر)، ومحمد الحق (الهند)، عادل ضاهر (الأردن)، حميد الجار(إيران).

أبدأ ببحث (قسوم) وعنوانه «الأصولية والعلمانية في العالم الإسلامي اليوم»:هذا نصه من غير حرفية:

أي تحليل موضوعي لهذين المفهومين(الأصولية والعلمانية) اللذين تدور عليهما اليوم معركة أيدولوجية حادة تستلزم بالضرورة دراسة أشمل وأعمق للواقع الاجتماعي الاقتصادي والثقافي الخاص بالعالم العربي الإسلامي. ومن أجل أن يحقق مثل هذا التحليل غايته المنشودة يلزم، في رأينا، تبني منهجاً تاريخياً وتحليلياً ونقدياً.

ثمة معطيات عديدة ومن بينها الأصولية والعلمانية هي ترجمة للأزمة العقلية والأيدولوجية التي تسود العالم الإسلامي اليوم. وجدير بالتنويه أن هذه الأزمة تذكرنا بأزمات سابقة كانت علامات في التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للمجتمع الإسلامي.

ونحن لسنا من أنصار رأي بعض المفكرين المعاصرين الذي يدور علي أن أزمة العالم الإسلامي هي أزمة الفكر، وليست مجرد أزمة المجتمع الإسلامي. فنحن نري أن العالم العربي الإسلامي يعاني مرضاً خاصاً به وهو أزمة أيديولوجية.

وأصحاب الخطاب الإسلامي المعاصر يطرحون كبديل عن الأيديولوجيات النموذج الإسلامي المؤسس علي الله. وتأسيساً علي ذلك فإن الحركات

الإسلاميـة ،باستثناء بعضها ، تتبني شعار "الدولة الإسلاميـة" أو "الثورة الإسلامية" أو "لاسلطان غير سلطان الله".

ونخلص من ذلك إلي أن الأصـوليـة من حيث هي نظرية قد ولدت لسد الفراغ الأيديولوجي الذي نشأ عن الأبنيـة التقليدية، وعن سقوط النماذج المستوردة من الغرب.

ونخلص من ذلك كذلك إلي أننا في مواجهة إشكالية ناشئة من المقارنة بين ثقافتين أو حضارتين نابعة من تعارض مفاهيم كل منهما. وهكذا نحن ملزمون بتحليل الأصولية علي أنها مرادفة للأصالة، والراديكالية، وتحريك الرمز الديني لإثبات الذات.

وثمة مفهومان للأصولية: المفهوم الأول كامن في الفكر الإسلامي ويفضي إلي إثبات هوية الفرد والمجتمع في الأمة الإسلامية.

والمفـهـوم الثـاني غـريب عن الفكر الإسـلامي، إذ قـد استـورده بعض المفكرين المسلمين المحدثين من الغرب بهدف إعـمـال مناهجه في العـالم الإسلامي.

والأصولية، في ضوء هذا المفهوم الثاني، تعني الإرهاب والتعصب اللذين يفضيان بالضرورة إلي رفض الحياة الحديثة والمعاصرة، ومن ثم إلي تأسيس جيتو. ولهذا يقترح أصحاب هذا المفهوم أن تكون العلمانية هي البديل. وقد أصبحت العلمانيـة، بالفعل، تياراً منذ عشرات السنين وبالأخص في بلدان المغرب. ونحن في هذا البحث نكشف عن خصائص هذه التجربة التي حدثت بعد الثورة الجزائرية. هذا مع ملاحظة أن هذه التجربة ذاتها قد خاضتها

الحكومة التونسية بتأثير من سياسة بورقيبه، وقد أفضت إلي هز البني الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الثقافية المتجذرة في التراث الإسلامي.

ويصف المفكر الإسلامي محمد أركون إصلاحات بورقيبه علي النحو التالي:

"إن القيادات الوطنية التي تعلمت في المدارس والجامعات الفرنسية (بورقيبه وزملاؤه ومهدي بن بركه) كشفت عن فشل الاستعمار وذلك بنشر الأفكار الليبرالية في سياق عصر التنوير في القرن الثامن عشر وليس في سياق الإسلام التقليدي. وهذا هو تفسير الإصلاحات الجسورة التي أجراها بورقيبه إثر الاستقلال (تعدد الزوجات، الطلاق، رمضان، قانون الأحوال الشخصية).

وهكذا تحققت العلمانية ذات السمة الغربية: فصل الدين عن الدولة في المجتمع الإسلامي كخطوة أولي نحو التخلص من أسس الإسلام. والعلمانية في رأي **اركون** هي الوسيلة العظمي أمام المجتمع الإسلامي لتحقيق التقدم والحداثة. ومن هذه الزاوية فإن العلمانية تستعين بالليبرالية في مجالات الاقتصاد و التعليم والأخلاق.

وكان رد الفعل عنيفاً ضد هذه العلمانية من قبل الفئات الاجتماعية الإسلامية باعتبار أنها تمثل ايديولوجيا غريبة وخطرة ومعادية وممتزجة بمفاهيم الإلحاد والمادية. وقد أفضت هذه الاستجابة العنيفة إلي رفض الإلحاد الذي تتبناه العلمانية، وهذا يفسر لنا أسباب بزوغ الأصولية الجديدة كوسيلة لعلاج مرض العصر وهو الإلحاد، وتثبيت الجماهير المسلمة. وقد استند

الأصوليون الجدد إلي المبادىء التالية:

١- رفض النظرية الإلحادية العلمانية التي تتخذ من العلم غطاء لها.

٢- الإيمان بالله الواحد (التوحيد) ومن شأنه أن يفضي إلي الحرية الفردية والاجتماعية لأن هذا الإيمان ينطوي علي استسلام كامل لله، أي رفض العبودية للإنسان المتأله سواء كان استعمارياً أو حاكماً سلطوياً.

٣- اثبات أن الإسلام هو دين العلم والحضارة، يتحكم في الوسائل الحديثة ليدفع المسلمين إلي أعلي درجات التقدم.

٤- من اللازم تأسيس العلم علي أعمدة الإيمان، ومن ثم فإن العلم بالمفهوم الإسلامي ليس إلا فيضاً من الإيمان.

إن مفهوم الأصولية في الفكر الإسلامي، تلخيص لخطاب يربط بين مفهومين هما: التاريخ والزمان. ويكشف لنا تحليل الخطاب الإسلامي المعاصر عن تشابه بين الأصولية بالمعني الكلاسيكي ، أي تنقية المجتمع العربي الإسلامي مما لا يتفق والقرآن الكريم والأحاديث النبوية وبين الأصولية الجديدة التي تنشد تطبيق الشريعة في جميع مجالات الحياة الإنسانية بهدف الاتساق مع النظام الإلهي.

ومعرفة تاريخ الأصولية تستلزم التنويه بالمواجهات العديدة بين السلفيين الأصوليين من جهة والعقلانيين المتأثرين بالفكر اليوناني في تنظيم العلاقة بين العلوم الدينية والعلوم العقلية من جهة أخري. وهنا ينبغي أن نذكر الصراع الفلسفي بين الغزالي وابن رشد .

ولم تتوقف هذه المواجهات علي مر العصور، ولكنها تتباين في مسارها. ففي عصرنا الراهن ينقسم المفكرون المسلمون إلي فئتين:

الأصوليون الذين يفسرون التغير بمنهج واحد هو المنهج الإسلامي، والعقلانيون المتمثلون للعلمانية فيضحون بالدين في مقابل التقدم العلمي والتكنولوجي. والتقدم المرير الدائر بينهما يكشف عن تمتع كل فئة بغالبية ملحوظة. ونكتفي هنا بذكر **محمد أركون** باعتبار أن منهجه أبعد ما يكون عن الأصوليين، وأنه يوجه نقداً مريراً إلي التقويين الجدد والتقويين التقليديين، ويقارن هؤلاء جميعهم بالمدافعين عن الليبرالية المرادفة للإلحاد النابع من العلمانية.

ويري أركون أن المدرسة الأصولية تواجه صعوبة وهي أن خطابها الديني مرفوض لأن مضمونه ليس سوي قيم طقسية وتشريعية وأخلاقية ولاهوتية. ومن ثم ينتهي أركون إلي نتيجة مفادها أن العقل الديني، في الإسلام، يخنق البحث العلمي. فما الرأي في هذه النتيجة؟

إن وضع السؤال علي هذا النحو يشوه الحقائق ويدل علي عدم فهم، سواء بوعي أو بغير وعي، للخطاب الديني في الإسلام. وإذا كان ذلك كذلك فكيف نفسر الحقبة العلمية التي هي علامة تطور البحث العلمي في تاريخ الفكر الإسلامي؟

وأيا كان الأمر فإن الأصولية، في ضوء التحليل الموضوعي، أبعد ما تكون عن معارضة العصر. بل هي علي الضد من ذلك، إذ هي مدرسة خصبة في المعايير والقيم. ومن حيث هي كذلك فهي الضامن للدلالة العميقة

للتاريخ العربي الإسلامي.

إن العلمانية مفهوم مستورد من الغرب للدلالة علي كل ما هو لا ديني. وهي، مقدماً، تفصل بين الكنيسة والدولة دون أن تمتد ببصرها إلي الأديان الأخري والمجتمعات غير الأوربية.

إن بزوغ العلمانية كتيار في المجتمع العربي الإسلامي مردود إلي هزيمة العرب عسكرياً في عام ١٩٦٧. فقد ذاع الشعار التالي: "إن علمانية الإنسان بتحرره من العصابة الدينية".

ومما لا شك فيه أن هذا المفهوم ليس إلا صدي للتيار اللاثيكي الذي يميز تطور الفكر الأوربي الغربي. وقد انبهر بعض المثقفين المسلمين بحضارة الغرب فارتأوا في أسلوبها أفضل وسيلة لمعالجة مشكلات مجتمعنا العربي.

وتستند اللاثيكية، في أساسها، إلي أربعة عناصر رئيسية للحياة الإنسانية: الاقتصاد والعدالة والتعليم والسلطة السياسية. ومن أجل الكشف عن البعد الحقيقي لهذه المجالات فإن العلمانية تطالبنا بتحقيق الأهداف التالية:

فصل الدين عن المجتمع بتدعيم من تعليم لاثيكي، وتأسيس نظام سياسي لا يستوحي قوانين الشريعة، واقامة اقتصاد يستند إلي الربح.

حذف قطاع أصيل في الفكر الإنساني وهو النفس والوحي والسر الإلهي وما يلزم عن ذلك من دين وأخلاق مع استبعاد هذا القطاع برمته من الفكر الإنساني.

وهذا هو السبب الذي من أجله تواجه العلمانية مقاومة عنيفة في العالم الإسلامي. وما عليها بعد ذلك سوي أن تغير منهجها أو تتنازل عن جزء من أسلحتها.

إن الإسلام من حيث هو دين التسامح علي الأصالة ينحاز إلي التعايش السلمي مع الأديان الأخري. اما اللائيكية فهي وإن كانت مشروعة بالنسبة إلي بعض الحركات الإسلامية الأصولية إلا أن الأمر ليس كذلك إلا من قبيل احترام مبدأ حرية العقيدة والرأي.

ثمة حركات تعبر عن المبادىء الإسلامية وتعمل في إطار برامج أصلها في الإسلام. ونحن نشاهد، اليوم، نشاطاً مكثفاً لمؤسسات تمارس نشاطها طبقاً لأسس إسلامية .وقد ناضل صناع هذا البرنامج، أو بالأدق مؤسسو المدرسة الأصولية، من أجل إحداث تغيير حقيقي في العالم الإسلامي.

وعلي الرغم من تعدد المدارس الأصولية إلا أنها تلتقي في فكرة رئيسية وهي انتزاع السلطة علي أساس برنامج إسلامي.

وفي كل بلدة إسلامية ثمة أتباع لمدرسة أصولية تدعو إلي العودة إلي الإسلام في عصوره الأولي. ومن هؤلاء الدعاة ينبغي ذكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد إقبال وعبد الحميد بن باديس. وهم جميعاً ينشدون تحقيق غايتين:

١- اعادة بناء المجتمع الإسلامي الفاضل المحرر من كل أشكال العبودية والجمود بهدف تحقيق وحدة مفقودة.

٢- الإفاقة من الهزيمة الايديولوجية، ومواجهة أعداء الإسلام الذين يشنون حملات عدائية ضد الإسلام، عن جهل وتعصب، من أجل تشويه صورة الإنسان المسلم وتحقيره. ومن أمثال هؤلاء فولتير ورينان ومالرو.

ويضاف إلي هؤلاء الدعاة، المصلحون المنظّرون لبرامج ثورية تشكل مدرسة ايدولوجية مؤسسة علي الأصولية ويطلق عليهم ا"الأصوليون الجدد". من بين الحركات المدعمة لهذه الايديولوجية الإخوان المسلمون في مصر والجماعة الإسلامية في الهند والدعوة في المغرب والوهابية في المملكة العربية السعودية. ومن بين قيادات هذه الحركات حسن البنا وسيد قطب وأبو الأعلي المودودي وعلي شريعاتي ومالك بن نبي وحسن الترابي.

ويمكن معرفة برنامج الخطاب الإسلامي المعاصر من قراءة مؤلفات المنظّرين للأصولية الجديدة. بيد أن هذا البرنامج لا يمس مباديء الإسلام أو عقيدته، ولكنه يمس المؤسسات المطلوب اصلاحها. ونحن نعرض هنا الخطوط العريضة لايديولوجيا المودودي:

* في الحياة الفردية والعائلية والاجتماعية الجميع متساوون أمام القانون بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الطبقة. والقانون ينظم مجالات الحياة برمتها.

* الاقتصاد الإسلامي هو الطريق الثالث بين الرأسمالية والشيوعية وهو يستند إلي مباديء ثلاثة:

١- الميراث .

٢- الزكاة.

٣- إلغاء الربا.

* أسس الدولة الإسلامية:

- الشريعة هي القانون الأعلي المهيمن علي جميع المجالات.

- السلطة السياسية في قبضة الصالحين.

هذه هي الخطوط العريضة للنظرة الأصولية في العالم الإسلامي اليوم. يبقي بعد ذلك عرض مفهوم العلمانية. والعلمانية حركة لها دعاتها ومع ذلك فقد بدأت في فقدان سرعتها، وفي ترك مكانها في العالم العربي الإسلامي لصالح الأصوليين الجدد. ومع ذلك فالمعركة بين الأصولية والعلمانية شاقة وحسمها لن يكون في الغد القريب.

نثني بعد ذلك ببحث محمد الحق وعنوانه"جذور الأصولية الإسلامية في مصر". وفي رأيه أن قصة الفكر الإسلامي الحديث في مصر هي قصة المواجهة بين الإسلام التقليدي والحضارة الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين.وقد أفضت هذه المواجهة إلي تغيرات اجتماعية واقتصادية وثقافية ، وهذه التغيرات بدورها أفضت إلي صراع بين عقول المثقفين. تبنت الانتلجنسيا المسيحية العلمانية مثل شبلي شميل وفرح أنطون وسلامه موسي. وقد ساروا في طريق دارون. وكان إسماعيل مظهر هو من بين المفكرين المسلمين، أقوي مدافع عن الدارونية الاجتماعية في مصر. أما القوميون، مثل مصطفي كامل وسعد زغلول، فقد تأثروا بجمال الدين

الأفغاني وناضلوا من أجل الاستقلال الوطني. وعلي الصعيد الديني أفضي التأثير الغربي إلي قسمة "العلماء" إلي قسمين: أحدهما يحبذ التغيير استجابة للتحدي الغربي والآخر يعادي كل ما هو غربي، وتمثله جامعة الأزهر. ولم يكن هذا الصراع هو الأول من نوعه الذي يعانيه الإسلام. فقد حدث من قبل في العصر الوسيط بسبب التأثير الهيليني وأدي إلي نشأة علم الكلام، وهو علم حاول أن يوفق ما لا يمكن أن يوفق فاستبعده الأصوليون. والصراع الذي يواجهه الإسلام في هذا العصر قد أنتهي إلي بزوغ النزعات القومية والعلمانية والدينية. ويجتزيء محمد الحق النزعة الدينية ويفصّلها، ولكن مع ملاحظة أن الصراع القديم كان فلسفياً وأنتج العقلانية. أما الصراع الراهن فهو سياسي وأنتج القومية في مواجهة الاستعمار. وعاش القوميون مع العلماء التقليديين في وفاق. أما العصريون فكانوا مدعمين من السلطات الاستعمارية. ولهذا فإن الانتلجنسيا الإسلامية تحيا، في هذا العصر، في حالة شيزوفرنيا بسبب محاولة العصريين إدماج الأفكار الليبرالية والعلمانية الغربية في البناء الفلسفي للإسلام، ومن ثم خلق توليفة جديدة. من بين هؤلاء العصريين حسن العطار وعبد الرحمن الجبرتي ورفاعه الطهطاوي. فقد تمثلوا الحضارة الغربية أثناء الاحتلال الفرنسي لمصر، وحاولوا التقريب بين العلم والدين، وتأويل علم الكلام بحيث يحرر المجتمع الإسلامي من قيود التراث. وحذا حذوهم محمد عبده وأتباعه التقدميين الذين أسسوا ما يعرف باسم "مدرسة محمد عبده". ومع ذلك فقد نشأ تيار ليبرالي متعارض مع تعاليم محمد عبده وأكثر راديكالية في تأويل القيم الإسلامية، ويتزعم هذا التيار الشيخ علي عبد الرازق وخالد محمد

خالد وطه حسين في بداية حياته. وأثارت كتاباتهم حفيظة الأزهر فاتهمهم بالزيغ والإلحاد.

الفكرة المحورية عند أصحاب هذا التيار الراديكالي هي التفرقة بين الروحاني والزماني أو بالأدق بين العبادات والمعاملات. وقد كانت هذه التفرقة تمهيداً لوضع أسس العلمانية في الإسلام، وهي تعني أن المسائل الزمانية تأتي تحت الرؤية الإنسانية، ولهذا ينبغي إعمال الاجتهاد في حلها أي إعمال البرهان الإنساني. والمبدأ المرشد في الاجتهاد هو رفاهية البشر.

ولم تواصل المدرسة الليبرالية مسيرتها فسرعان ما وجدت نفسها في تحالف مع السلطة الاستعمارية في مواجهة القوميين. وبذلك فشلت هذه المدرسة في التوحيد بين الليبرالية الإسلامية والحرية السياسية، وواجهت مقاومة من القوي المحافظة والرجعية التي ترتد ايديولوجيتها إلي تعاليم الأصوليين في العصر الإسلامي الوسيط. وفي عام ١٩٣٠ نجحت هذه القوي في تكوين منظمات أصولية مثل "الإخوان المسلمون" التي أسسها حسن البنا في عام ١٩٢٨ "ومصر الفتاه" التي أسسها أحمد حسين في ١٩٣٣. وكان هدفها مقاومة التغريب والتبشير. ومن نتائجها مصادرة كتاب الشيخ علي عبد الرازق " الإسلام وأصول الحكم" في عام ١٩٢٥، وفيه يدعو الشيخ إلي العلمانية ونقد تسييس الإسلام. وهنا ينوه محمد الحق بعبارة لجورج شحاته قنواتي مفادها أن أسلحة القومية ألزمت بعض المسيحيين بالدفاع عن الدين الرسمي للتدليل علي وطنيتهم. قال العلماني سلامه موسي"دين بلدي وواجبي الدفاع عنه" وقال مكرم عبيد "أنا مسيحي ديناً ومسلم وطناً". وألف طه حسين ثلاثة أجزاء عن حياة النبي بعنوان "علي هامش السيرة".وألف

محمد حسين هيكل رئيس تحرير الصحيفة الليبرالية"السياسة" كتاباً بعنوان "حياة محمد". وأصدر العقاد "العبقريات" مبتدئاًب"عبقرية محمد". هؤلاء المفكرون هم أنفسهم الذين قادوا الحملة ضد الدوجماطيقية والرجعية. وفي عام ١٩٣٠ تنازلوا عن قضية التنوير واستسلموا للأصوليين. وتبلورت الحمية الدينية في كتابات رشيد رضا، رائد الحركة الوهابية السلفية الجديدة ورئيس تحرير "المنار". الفكرة المحورية، في هذه الكتابات، تسييس الإسلام، إذ كانت عقيدته أن الإسلام يتوقف عن الحياة إذا لم تؤسس الدولة الإسلامية العالمية التي تشتمل علي الأمة برمتها تحت حكم الخليفة السلطان. ورشيد رضا، من هذه الزاوية، يعتبر الممهد للإخوان المسلمين، بل الممهد لحركة سلفية تدين البدع وتمجد السلف الصالح. والمقصود بالسلف القرون الثلاثة الأولي ابتداء من النبي محمد(صلعم) والصحابة والتابعين وأتباع التابعين. ورواد السلفية هم، في الحقيقة، الحنابلة الأول وفي مقدمتهم بن تيمية(١٢٦٣-١٣٦٨) وابن قيم الجوزية (١٢٩٢-١٣٥٠). ويلقب ابن تيمية بمجدد القرن السابع. والتجديد هنا هو العودة إلي الإسلام في نقائه قبل أن يتلوث بالبدع. ويعني ذلك أن الإرادة الإلهية لن تتحقق باتباع الشريعة كوسيلة لخلاص الفرد، ولكن بتأسيس مجتمع فاضل بفضل الإرادة الجماعية للأمة.

وسرعان ما تأثرت الحركة السلفية بالوهابية التي ظهرت في المملكة العربية السعودية بزعامة محمد بن عبد الوهاب ومهدت للسلفية في مصر والهند واندونيسيا. ولكنها في النهاية ترتد إلي ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وشعارها لا سلطان إلا سلطان القرآن والسنة، ولا عقيدة سوي

التوحيد.

ويري محمد الحق أن السلفية هي الأصولية ولكنها مجددة بمعني أنها ترفض الدوجماطيقية في صورة التقليد، وتدعو إلي بنية فوقية جديدة من الفقه المؤسس علي "الكتاب والسنة" مع تأويلات حديثة.

وبظهور الاخوان المسلمين تسّيس الإسلام، ورفع شعار : القرآن دستورنا والجهاد طريقنا والموت في سبيل الله أسمي أمانينا. وكان حسن البنا معادياً للديمقراطية والاشتراكية ومنحازاً إلي النازية. وفي عام ١٩٤٠ أسس البنا جهازاً إرهابياً سرياً سمي "الجهاز السري" للدفاع عن الإسلام وبتدعيم من الألمان. وكان البنا يدعو إلي إعادة بناء ما أسماه "النظام الإسلامي" بديلاً عما أسماه "النظام الجاهلي". وبموت البنا تطورت الرؤية العدوانية بتأثير من أبي الأعلي المودودي عبر سيد قطب.

ويأتي بعد ذلك بحث عادل ضاهر"الفلسفة ضد الأصولية الاسلامية". ويري ضاهر أننا قد اعتدنا، في تناولنا للأصولية الاسلامية المعادية للعلمانية، علي تجاهل المشكلات المعرفية، والاكتفاء بالرد عليها رداً تاريخياً سوسيولوجياً. وهذا الاكتفاء من شأنه أن ينسينا الحجة الرئيسية للأصوليين وهي أننا لسنا في امكاننا التعامل مع شئون العالم بدون الإرشاد الإلهي.

ويستعين بعض العلمانيين بالحجج الدينية وبالقرآن والسنة للتدليل علي أن الله لم يقصد إلي تنظيم شئوننا الدنيوية استناداً إلي التعاليم الدينية. وهذه الحجج مشروعة، ،لكنها ليست حاسمة لأننا من الممكن العثور علي

آيات قرآنية أو أحاديث نبوية تدعم الموافق والمعارض. وإذا أضفنا الأدلة التاريخية لصالح التأويل الأصولي للنص الديني يتضح لنا أن الحجج الدينية ليست حاسمة في تأييد التأويل العلماني.

وفي رأيه أن ثمة حجة حاسمة في نقد الأصولية الإسلامية وهي رفض النظرية المعرفية الكامنة فيها. وهذه النظرية مفادها أن الإنسان مؤهل لمعرفة الطريق الصحيح إلي تنظيم شئونه الدنيوية بالإرشاد الديني.

يزعم الأصوليون أن الإسلام، علي غير الأديان التوحيدية الأخري،لا ينشغل فقط بخلاص الإنسان وإنما ينشغل أيضاً بحياته الدنيوية وبتنظيمها اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً. وهذه حجة لا ضرر فيها إذا نظرنا إليها علي أنها حجة تاريخية عن الإسلام، باعتبار أن الإسلام، في بداية نشأته، كان مضطراً إلي ربط الروحاني بغير الروحاني. ومن هذه الزاوية لا يجوز الاعتراض. لكن ما يجوز الاعتراض عليه هو الزعم بأن الإسلام يتبني فكرة الدولة الثيوقراطية (الإلهية).

ومشكلة الأصوليين تدور علي أنهم يريدون تحويل ما هو تاريخي إلي ما هو "منطقي" بمعني أن لديهم اعتقاداً راسخاً هو أن الإسلام يقدم لنا أجوبة عن جميع الأسئلة الهامة الخاصة بالشئون الدنيوية بغض النظر عن الظروف التاريخية. ولهذا فإن موقف الأصوليين من العلمانية هو أنها مرفوضة ليس فقط من الزاوية الدينية بل أيضاً من الزاوية المعرفية. وفي عبارة أخري يمكن القول بأن موقفهم يدور علي أن "معرفة" كيفية تنظيم الشئون الدنيوية مشتقة من "المعرفة الدينية". وإذا أطلقنا علي المعرفة أنها "معرفة عملية"

فمعني ذلك أن أساس معرفة الإنسان العملية يكمن في المعرفة الدينية.

وهنا نثير ثلاثة أسئلة:

أولاً: ماهي العناصر الأساسية للمعرفة العملية؟

ثانياً: ما معني المعرفة الدينية؟

ثالثاً: هل أي عنصر من عناصر المعرفة العملية له أساس في المعرفة الدينية؟

عن السؤال الأول أجاب ضاهر بأن المعرفة العملية تعني معرفة الغايات والوسائل. مثال ذلك: إذا أردنا تنظيم مجتمع تنظيماً رأسمالياً أو اشتراكياً علينا تحديد الغاية من هذا التنظيم، وتحديد الوسائل التي تحقق هذه الغاية. معرفة الغاية معيارية، وفي نهاية المطاف، أخلاقية، لأن المطلوب معرفته هو أي الأمور خيرة في ذاتها أو ذات أهمية اجتماعية أو تجبّ غيرها. أما معرفة الوسائل فهي معرفة علمية أو بالأدق معرفة علمية تطبيقية. بيد أن معرفة الغاية تفترض معرفة علمية نظرية. وهكذا يمكن القول بأن المعرفة العلمية النظرية متضمنة في المعرفة العملية، وهذه المعرفة قد تكون معرفة سوسيولوجية إذا كانت مرتبطة بالمجتمع، وقد تكون فيزيقية إذا كانت مرتبطة بالبيئة الفيزيقية. وهكذا تتضمن المعرفة العملية معرفة علمية ذات طابع اجتماعي أو فيزيقي بالإضافة إلي المعياري والأخلاقي.

ثم يفحص ضاهر مفهوم المعرفة الدينية لكي يعرف ما تتضمنه هذه المعرفة. ويقصد بالمعرفة الدينية المعرفة الخاصة بالتراث اليهودي المسيحي الذي ينتمي إلي الإسلام. وفي إطار هذا التراث فإن الموضوع النهائي

للمعرفة الدينية هو الله، وهو سرمدي وضابط الكل وخير وحر ومصدر الإلزام الأخلاقي. بيد أن المعرفة الدينية لا تقف عند هذا الحد بل تتجاوزه إلي معرفة صفات الله وأفعاله ومقاصده، لأن هذه جميعاً تفيض من ماهية الله، ذلك أنها هي التي تحدد صفاته وأفعاله ومقاصده.

وفي عبارة أخري يمكن القول بأن ماهية الله، وليس ثمة ما بعدها، هي التي تحدد صفاته وأفعاله ومقاصده. فإذا قلنا عن هذه إنها ضرورية فإننا نعني أنه ليس من المنطقي ألا يكون الله حائزاً لها. وهذا هو الوضع المنطقي للقضايا الدينية. ومن زاوية هذا الوضع المنطقي يبين لنا أن المعرفة العملية لن تجد أساسها النهائي في المعرفة الدينية. وسبب ذلك أن قضايا المعرفة العملية ليس لها نفس الوضع المنطقي الذي هو للقضايا الدينية، إذ هي تبدو أنها ممكنة وليست ضرورية. ولهذا ليس في الإمكان تأسيسها معرفياً إلا في قضايا من طبيعتها، أي من العبث استنتاجها من قضايا دينية لأن هذه ضرورية، والضرورة خاصية موروثة منطقياً.والموروث منطقياً معناه أن نوع الخاصية الوارد في المقدمات لا بد أن ينتقل إلي النتيجة إذا كان الاستدلال صحيحاً، لأن الاستدلال الصحيح يمتنع معه منطقياً أن تكون المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة، والسؤال إذن:

ما هو الوضع المنطقي لقضايا المعرفة العملية؟

اذا بدأنا بالقضايا العملية فإن إمكان تكذيبها وارد بمعني أننا إذا كنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف أنها صادقة فليس معني ذلك أن ليس ثمة ظروفاً من الممكن معرفتها تسمح لنا بالقول بأن هذه القضايا كاذبة. ونخلص من ذلك إلي نتيجتين : الأولي أن القضية العلمية من الممكن أن تكون

كاذبة، والثانية إنه إذا كانت كاذبة ففي إمكاننا معرفة ذلك.

وحتي من الوجهة الإلهية فإن إمكان كذب القضية العلمية ليس موضع شك. فإذا كانت القضية العلمية قضية سببية فالقول بأنها ضرورية يحد من قدرة الله. فالله من حيث هو ضابط الكل بالضرورة، فالكل معلق بإرادته. ولكن هذا القول ليس كافياً، ذلك أنه إذا كانت المعلولات تفيض بالضرورة من طبيعة عللها فإن الموجود الذي يخلق نسقاً من العلل لن يسمح لآخر بما فيه ذاته هو من تعليق هذا النسق.

أما فيما يختص بالقضايا المعيارية الأخلاقية فإن صدقها يستند إلي عوامل عديدة: الطبيعة البشرية والاحتياجات البشرية والظروف الاجتماعية والتاريخية. ولكن هذه كلها ليست ذات ماهية ثابتة ومن ثم فهذه القضايا من الممكن أن تكون كاذبة.

وإذا اتفقنا علي أن القضايا العلمية والمعيارية احتمالية وليست ضرورية فمن التناقض القول بأن هذه القضايا مشتقة من القضايا الإلهية من حيث أن هذه القضايا ضرورية، والضرورة وراثية. وإذا كانت المعرفة العملية مردودة إلي المعرفة المعيارية والمعرفة العلمية، فمن التناقض القول بأن أساس المعرفة العملية هي المعرفة الدينية.

وثمة حجة أخري نعتبرها قاتلة للأصولية. وهذه الحجة تستند إلي مسلمة هي أن مفهوم الله هو مفهوم معياري، ذلك أن الله، في الإسلام، هو بالضرورة الموجود الوحيد الذي يستحق العبادة. موجود كهذا من الضروري

أن يتصف بالكمال الخلقي بالاضافة إلي الصفات الأخري. ولكن يلزم من ذلك أنه ليس في امكاننا معرفة أن الله موجود إلا إذا كان في مقدورنا تحديد المعايير الصحيحة للتمييز بين الخير رالشر، وللصواب والخطأ، وتحديد عما إذا كان شخص ما حاصلاً علي هذه المعايير بحكم ماهيته ومقاصده وأفعاله. وهذا يدل علي أن الأخلاق سابقة علي الدين من الوجهة الدينية وإن لم تكن كذلك تاريخياً. واذا كان ذلك كذلك، وإذا كنا قد وفقنا في بيان أن المعرفة العلمية مستقلة عن المعرفة الدينية فإن المعرفة العلمية ليس لها أي أساس في المعرفة الدينية.

وإزاء هذه المعضلة المعرفية التي يواجهها الأصولي ثمة طريق آخر قد يسير فيه تجنباً من الوقوع في هذه المعضلة وذلك بأن يتصور الأصولي أن المسألة، هنا، ليست مسألة معرفية ، وإنما مسألة الأوامر التي يريد الله منا أن ننفذها، والكيفية التي ينبغي أن تكون عليها علاقتنا بالله، والكيفية التي بها نستجيب لأوامر الله.

وفي عبارة أخري يمكن القول بأن المسألة ليست مسألة العلاقة المعرفية بين الأخلاق والدين، ولكن مسألة العلاقة بين الإنسان وخالقه. يفند ضاهر هذه المسألة ابتداء من المسلمة القائلة بأن الله هو مصدر الإلزام الخلقي. ويلزم منها وجوب طاعة الله من حيث أنه خالقنا. ولهذا فمن الواجب الالتزام بأوامره وعدم الحيدة عنها. وتضاف إلي هذه المسلمة مسلمة أخري وهي أمر الله بتنظيم المجتمع في مجالات السياسة والقانون والاقتصاد علي مباديء الاسلام. ومحصلة المسلمتين، إذن، هي أنه من الواجب علي المسلم تنظيم

المجتمع علي مبادىء الإسلام.

وهذه الحجة لا تخلو من مصاعب. فثمة كثرة من مفكرين إسلاميين لا تري أساساً لهذه الحجة في تعاليم الإسلام. وحتي إذا تجاهلنا هذه الكثرة فإن هذه الحجة لا تستقيم مع العقيدة الإلهية إذ أنها تنزع من العقل وظيفته المعيارية، وهي الوظيفة التي يقرها الإسلام. ذلك أنه إذا كان قصد الله أن يعرف الإنسان خالقه، وإذا كانت المعرفة الخلقية لازمة لمعرفة الله لزم أن تكون وظيفة العقل معيارية. ومن شأن هذه الوظيفة أن يكون العقل قادراً علي تحديد الغايات بدون معونة من الله.

وفي مقابل بحث ضاهر بحث حميد الجار بعنوان "ملاحظات حول الأصولية الإسلامية". وهو يري أن الموجة الراهنة للصحوة الدينية المناضلة والسائدة في جميع أنحاء العالم الإسلامي قد أفضت إلي سلسلة من التعميمات أغلبها عدائية. والواقع أن رفض الأصولية الإسلامية باعتبارها عدوة للـ"حداثة" يذكرنا بالاحتجاج الصارخ في القرن التاسع عشر ضد "المسلمين المتعصبين" الذين كانوا يقاومون الانتصار الميمون لأوربا المسيحية. لقد تغير اللون الايديولوجي للحمية الغربية في الهيمنة، ولم تتغير الاستجابة للمقاومة الإسلامية، فالغرب يزيف ويشوه ويهاجم ويزعم، في نفس الوقت،. أنه متفوق خلقياً.

ومن أجل أن نفهم الوضع الإسلامي المعاصر ينبغي التنويه بالنقاط التالية:

١- التسليم بتنوع الظروف في العالم الإسلامي. ومعني ذلك أن الصحوة

الدينية الراهنة بين المسلمين في الصين، مثلاً، ينبغي أن تكون موضع تقدير في إطارها الخاص كإطار متميز من نضال حزب الله في لبنان. ولهذا فإن المرحلة الراهنة للصحوة الإسلامية ليست مجرد رد فعل ضد مفهوم مجرد وكلي يقال عنه إنه"الحداثة"، وأن التاريخ الإسلامي ينطوي علي فاعلية جوانية متميزة في هذا العالم.

٢- إذا كان المقصود من "الأصولية" حركة شبيهة بالأصولية المسيحية بما تنطوي عليه من تركيز علي الفهم الحرفي للكتاب المقدس، فينبغي التذكير بأن الأصولية الإسلامية مخلوق كائن في عقل المحللين الغربيين ليس إلا، إذ ليس له وجود في العالم الخارجي. فتأويل النص الديني ليس وارداً في المجتمعات الإسلامية. والحركات الإسلامية لا تشغل بالها بما هو هامشي في المجتمع، وإنما هي تستمد جاذبيتها من الصياغة الجذرية للمشكلات والطموحات الاجتماعية.

٣- القول بأن الحركات الإسلامية برمتها تنشد العودة إلي نماذج للدولة جاوزها الزمان هو قول باطل. صحيح أن ثمة فترات في التاريخ الإسلامي تنطوي علي قيم معيارية ولكن - باستثناء بعض الحالات - ليس ثمة محاولة آلية لمحاكاة نظام اجتماعي سياسي كان سائداً في قديم الزمان.إن المثل الأعلي المنشود هو تأسيس "حداثة إسلامية" وهو تعبير قوي وشامل وضامن لاستقلال الشعوب الإسلامية.

٤- القول بأن الحركات الإسلامية مستسلمة للـ"عنف" هو تشويه وليد تصور غربي عن الإسلام المعاصر. فالكفاح المسلح هو اختيار حركات إسلامية قليلة. والمسلمون علي العموم، مصوب نحوهم العنف وليسوا هم

المروجين له. حتي الجمهورية الإسلامية في إيران قد نشأت من حركة أساسها استعداد المسلم للموت كشهيد وليس أساسها شهوة القتل. ومع ذلك فهذا النظام الإسلامي، في مخيلة الغرب، هو عنف متعصب وبلا عقل.

لا يبقي بعد ذلك سوي بحثي وعنوانه "المطلق الأصولي والعلمانية في الشرق الأوسط المعاصر". وهو بحث بحكم عنوانه يستلزم توضيح مصطلحي ثلاثة:"المطلق" و"العلمانية".

كانط هو أول مَنْ أدخل مفهوم المطلق في مجال الفلسفة وذلك في مفتتح الطبعة الأولي لكتابه"نقد العقل الخالص ". يقول إن العقل محكوم عليه، في جزء من معرفته، بمواجهة مسائل ليس في إمكانه تجنبها.وهذه المسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته، ولكنه عاجز عن الإجابة عنها. وهذه المسائل المطروحة بلا جواب تدور علي مفهوم المطلق سواء أطلقنا عليه لفظ الله أو الدولة. وقصة الفلسفة، في رأي كانط، هي قصة هذا العجز بل قصة الوهم الذي يأسر الانسان عندما يتصور اقتناص المطلق بطريقة مطلقة، .ومن هنا يميز كانط بين حالتين: حالة البحث عن اقتناص المطلق، وحالة اقتناص المطلق. وذلك لأن المطلق بمجرد اقتناصه، يصبح نسبياً ويتوقف عن أن يكون مستوعباً للواقع برمته.

ومع ذلك جاءت فلسفة هيجل معبرة عن مفهوم للمطلق غير مفهوم كانط فهيجل يري أن الطبيعة برمتها تكشف عن المطلق وهو في حالة اغتراب عن ذاته. إنه مجال تنفصل فيه الأشياء بعضها عن البعض الآخر متوهمة أنها قائمة بذاتها، ومن ثم تبتعد عن المطلق الذي هو الوحدة القابضة علي كل

الأشياء. وفي نفس الاتجاه سار برادلي: فالفلسفة والدين، عنده، تعبيران عن المطلق الذي تصبوان إليه : الفلسفة ترينا أن العلم شيء ضئيل بالاضافة إلي غني الوجود. ويحاول الدين تصور المطلق في ذاته بمعان مستمدة من التجربة. وهكذا اتخذ المطلق عند برادلي طابعاً دينياً، هو ليس إلا امتداداً للمطلق الديني عند باركلي أو بالأدق العقل الإلهي الذي يعرض علينا المعاني ونظامها. الإرادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بينها. والطبيعة في النهاية ليست إلا اللغة التي يخاطبنا بها الله. ولكن مع بداية القرن العشرين تدني الاعتقاد في مثل هذا النوع من المطلق.

ومن فهمنا لمعني المطلق يمكن تحديد المطلق الأصولي بأنه ليس المطلق المجرد المعزول عن مسار التاريخ، بل هو المطلق المحايث للتاريخ من أجل التحكم في مساره بحيث يقف به عند الماضي فيبتر من الزمان آنيته الأساسية وهي المستقبل. ومن هنا فالمطلق الأصولي فاعل باتر، ومن ثم فهو قاطع وناه. ومن أجل ذلك يسم الحرب بأنها مقدسة وضرورية.

تبقي بعد ذلك العلمانية، والعلمانية في العربية، مشتقة من َعلْم أي العالم. وفي الإفرنجية مشتقة من اللفظ اللاتيني Saeculum أي العالم المتزمن بالزمان أي أنه تاريخ. ومن هنا يمكن تعريف العلمانية بأنها "التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق". ومن هذه الزاوية يمكن تحديد نشأتها بعام ١٥٤٣. ففي هذا العام بزغت عقلية جديدة بسبب نشأة علم جديد للكون عند كوبرنيك وجليليو. فكوبرنيك ألف كتاباً "في الحركات السماوية" نشر في آخر حياته عام ١٥٤٣، وفيه لم يعد الإنسان مركز الكون، ، ولم يعد الكون يدور علي الإنسان.

وتأسيساً علي ما سبق يمكن القول بأن المطلق الأصولي علي نقيض العلمانية، ومن ثم فالأصولية ليست هي المحافظة، إذ أن المحافظة تقبل الحد من مكانة الدين واللاهوت فلا تعارض الحداثة، بينما الأصولية ترفض العقل الحديث. فغايتها ليست ترجمة الدين إلي مقولات الحداثة، وإنما تغيير هذه المقولات بحيث يكون في إمكان الدين تمثلها. ذلك أن جوهر الأصولية هو الاعتقاد بأن العالم برمته، وليس مجرد الجزء الديني منه، ينبغي أن يعكس مصدره المقدس. ولهذا السبب نشأ تيار معاصر في الغرب يناهض الأصولية الدينية وهو ما يعرف باسم "الإنسانية العلمانية" ومبادئها عشرة:

١- البحث الحر وهو يعني الحق في الاختلاف ليس فقط في العلم والحياة اليومية بل في السياسة والاقتصاد والأخلاق والدين.

٢- فصل الكنيسة عن الدولة وبذلك يتأسس مجتمع مفتوح وديمقراطي تمتنع فيه السلطة عن التشريع الأخلاقي والفلسفي والسياسي والتربوي والاجتماعي.

٣- مثال الحرية وهو لا يعني فقط التحرر من القبضة الدينية وإنما أيضاً من القبضة الحكومية.

٤- أخلاق أساسها العقل الناقد، أي أخلاق مستقلة عن الدين ومحكومة بالعقل الناقد ومناقضة للأخلاق المطلقة.

٥-التربية الأخلاقية وهي تستلزم عدم ادعاء ملة ما بأنها قابضة علي القيم الحقيقية حتي يمكن توفير الاختيار الحر. ولهذا فمن المرفوض فرض عقيدة معينة علي الشباب قبل أن يكونوا قادرين علي إبداء الموافقة .

٦-الشك الديني بمعني الشك فيما هو فائق للطبيعة وفي الرؤية التقليدية لله والألوهية، ورفض التفسير الحرفي للنص الديني، ذلك أن الكون محكوم بقوي طبيعية نفهمها في البحث العلمي.

٧- العقل بمعني الاهتمام بالهجوم اللاعلماني علي العقل والعلم، والالتزام بالمنهج العقلاني في البحث عن الحقيقة، والانفتاح علي أي تغيير للمباديء برمتها.

٨- العلم والتكنولوجيا بمعني الاعتقاد في قدرة المنهج العلمي علي فهم العالم ومن ثم التطلع إلي العلوم الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية والسلوكية لمعرفة مكانة الإنسان في هذا العالم، وإلي علم الفلك والفيزياء لمعرفة الأبعاد الجديدة للكون وذلك بفضل غزو الفضاء. أما الأضرار الناشئة من سوء استخدام التكنولوجيا فالوعي بها مطلوب ولكن مع مقاومة التيار الذي ينشد الحد من التقدم التكنولوجي والعلمي بدعوي تجنب هذه الأضرار.

٩- التطور بمعني الدفاع عن نظرية التطور من هجمات الأصوليين علي الرغم مما يعتور هذه النظرية من ضعف. فهذه الهجمات من شأنها تهديد الحركة الأكاديمية.

١٠- التعليم بمعني أنه المنهج الأساسي لبناء المجتمعات الإنسانية الحرة الديموقراطية، وأن من غايته تنمية العقل الناقد في كل من الفرد والجماعة.

ونخلص من ذلك كله إلي أن ثمة تيارين رئيسيين في النصف الثاني من القرن العشرين وهما الأصولية الدينية والعلمانية الإنسانية. ومن هنا أهمية القضية المطروحة في هذه الندوة وهي"الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط المعاصر". بيد أن هذا العنوان لا يعني أن الأصولية والعلمانية محصورتان في الشرق الأوسط، فهما ظاهرتان عالميتان، ولكنه يعني اتخاذ منطقة

الشرق الأوسط كنموذج لفحص هاتين الظاهرتين.

الأصولية وما بعد الحداثة

إذا كانت الأصولية ضد العلمانية،و إذا كانت العلمانية ، هي سمة الحداثة، فالأصولية ضد الحداثة. والمقصود بالحداثة، في رأي دانيل بل، الابتعاد عن سلطان الماضي، وتقلص مجال المقدس، والأخذ بالروح الفاوستية في المعرفة الشاملة(٣٤).

ويذهب بيتر برجر إلي أبعد مما يذهب إليه بل، إذ يري أن الحداثة نوع من الهرطقة، وبالأخص في العالم الثالث، لأن الحداثة تهز القيم التقليدية التي تستند إلي القدر. فمنذ قديم الزمان والجنس والنسل مرتبطان بالقدر. وجاءت الحداثة فأنكرت القدر ودعت إلي الاختيار .وثمة فارق بين القدر والاختيار. في الحالة الأولي تتسم المؤسسات الاجتماعية بطابع اليقين إلي حد بعيد. فليس ثمة غير أسلوب واحد في تناول الأمور الاجتماعية، وفي الزواج، وفي تربية الأطفال،وفي ممارسة السلطة. أما في الحالة الثانية فثمة بدائل وثمة تعددية. وأصبح الإنسان الحديث أمام اختيارات متعددة في مجال الفعل، بل أمام اختيارات متعددة في مجال الفكر .

والسؤال إذن:

هل ما بعد الحداثة ضد الحداثة؟

إن لفظ" مابعد" يعني تقليدياً الاتصال دون الانفصال. وقد أضيف هذا اللفظ أول ما أضيف إلي لفظ "الطبيعة" فقيل "ما بعد الطبيعة". ويرجع

تأليف هذا المصطلح إلي أحدأتباع أرسطو الذي عني بترتيب مؤلفاته فوجد أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية وتشتمل علي ثلاثة مباحث كبري:

مبادىء المعرفة، والأمور العامة للوجود، والألوهية رأس الوجود.وهي مباحث تقع بعد "علم الطبيعة" في الترتيب فأطلق عليه هذا التابع اسماً مأخوذاً من مكانه وهو"ما بعد الطبيعة". فها هنا اتصال بين "الطبيعة" و"ما بعد الطبيعة» بمعني أن فهم كتاب "مابعد الطبيعة" ليس ممكناً من غير قراءة كتاب"الطبيعة".

بيد أن الاتصال قد لا يعني الاتساق بين السابق واللاحق، وإنما قد يعني الافتراق. وفي حالة الافتراق قد نتوهم الانفصال. وقد تكون حقيقة الأمر أن ما افترق نافٍ لما افترق عنه، أي نفي اللاحق للسابق.

فيقال مثلاً:"ما بعد المجتمع الصناعي" وهو مصطلح لعالم الاجتماع الأمريكي دانيل بلْ اتخذ منه عنواناً لمؤلفه "بزوغ ما بعد المجتمع الصناعي" وهو، في أصله، ورقة بحث قدمها هذا العالم إلي ندوة دولية في زيورخ في يونية ١٩٧٠. ويقصد بلْ من هذا المصطلح تحول المجتمع الحديث من إنتاج السلع إلي اقتصاد الخدمات، وتأسيس المعرفة النظرية كمصدر للإبداع، وتكنولوجيا عقلانية جديدة، وإحداث تغيير في البناء الاجتماعي.

ويقال أيضاً **"ما بعد التاريخي"** وهو مصطلح من ابتداع العالم الياباني فرنسيس فوكوياما ورد في مقالة له بعنوان **"نهاية التاريخ"** نشرها عام

١٩٨٩ حيث يقرر أن ثمة أحداثاً جوهرية في هذه الفترة من تاريخ العالم، وهي حركات الإصلاح في الاتحاد السوفيتي وأوربا الشرقية وذيوع ثقافة المستهلك. وهذه الأحداث دليل علي "انتصار الغرب والفكر الغربي". ثم يستطرد قائلاً "وما نشاهده الآن ليس مجرد نهاية الحرب الباردة أو مجرد فترة عابرة بعد الحرب العالمية، ولكن نهاية التاريخ، أي نهاية التطور الايديولوجي مع بزوغ عالمية الديمقراطية الليبرالية كشكل نهائي للحكومة الإنسانية"(٣٥).

ويقال أيضاً "مجتمع ما بعد التجارة" وهو مصطلح سكه العالم الأمريكي بيتر دروكر، ويدور علي بزوغ تعدديات جديدة تبدع متطلبات جديدة تخص القيادة السياسية، أي تعدديات لم يسبق لها مثيل. فقد كان مركز القوة، فيما مضي أحادياً، أما الآن فهو متعدد وخارج نطاق الحكومة. وهذا التعدد يستند إلي مؤسسات لها غاية واحدة محددة.

والسؤال بعد ذلك:

ماذا يعني مصطلح "ما بعد الحداثة"؟

نجيب بتحديد معني **"الحداثة"** ثم نثني بتحديد معني **"ما بعد الحداثة"**.

الحداثة، في قاموس أكسفورد الإنجليزي، تعني المناهج الجديدة، والاعتقاد في العلم والتخطيط والعلمانية والتقدم واشتهاء التماثل والنظام والتوازن، والثقة في التقدم بلا حدود.

ومن هذه الزاوية يمكن رد الحداثة، في أصل نشأتها، إلي كل من الفيلسوف الإنجليزي **فرنسيس بيكون** والفيلسوف الفرنسي **رينيه ديكارت**. وضع بيكون منطقاً جديداً لتكوين عقل جديد يتطهر مما علق به من أصنام

يسميها **"أصنام العقل"** وهي أربعة أنواع: "أصنام القبيلة" وهي ناشئة من طبيعة الإنسان حيث أن الإنسان ميال بطبعه إلي تعميم بعض الحالات دون التفات إلي الحالات المعارضة لها. و"أصنام الكهف" وهي ناشئة من أن كل فرد يحيا في كهف خاص به ومنه ينظر إلي العالم. و"أصنام السوق" وهي الناشئة من ألفاظ موضوعة لأشياء غير موجودة، أو لأشياء غامضة أو متناقضة. و"أصنام المسرح" وهي الآتية مما تتخذه النظريات المتوارثة من نفوذ جارف. وبعد أن يتطهر العقل من هذه الأصنام يتجه إلي استخدام المنهج الاستقرائي الذي يستند إلي التجربة.

أما ديكارت فقد أسس منهجاً جديداً يستند الي التزام العقل بالأفكار الواضحة والمتميزة، وإلي الشك في كل المعارف الإنسانية باستثناء الشك نفسه. ولما كان الشك تفكيراً فأنا أفكر، ولما كان التفكير وجوداً فأنا موجود. وهكذا انتهي ديكارت إلي حقيقة مؤكدة واضحة ومتميزة وهي **"أنا أفكرإذن انا موجود"**. وهي تعني أن الإنسان كائن مستقل ومحدد لذاته.

وجاء بعد ديكارت منظرون لهذه الحقيقة مع تباين وجهات النظر ابتداء من **جون لوك** حتي **كانط**. وهؤلاء جميعاً كانوا علي وعي بالحداثة. بيد أن الحداثة لم تتصدر قضايا الفكر الفلسفي إلا في نهاية القرن الثامن عشر حيث طرح **هيجل** قضية الحداثة علي أنها قضية فلسفية. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن **هيجل** هو أول فيلسوف يبلور مفهوماً واضحاً عن الحداثة. ولهذا ينبغي البداية بهذا الفيلسوف إذا أردنا فهم العلاقة الحميمة بين الحداثة والعقلانية. فقد تصور **هيجل** أن مركزية الوعي الذاتي هي المحدد للتفلسف في العصر الحديث، وأن هذا الوعي لا يخضع في تطوره للصدفة

بل للقانون. يقول: "لابد منذ البداية أن يكون لدينا اعتقاد عقلاني أن الصدفة لا تتحكم في المسائل الإنسانية. ومهمة الفلسفة تكمن في وعيها أن ظهورها محكوم بالروح المطلق طالما أن هذا الظهور تاريخي"(٣٦).

وفي ضوء هذا المعني للحداثة تأسست جماعة من الفلاسفة المؤمنين برئاسة الفيلسوفين الفرنسيين **الفريد لوزي** و**إدوارد لوروا**، غايتها قبول تعاليم الكنيسة أيا كان تأويلها الذي تفرضه شريطة أن تنفصل الكنيسة عن الدولة، وينفصل الإيمان عن العقل. بيد أن هذا اللون من الحداثة قد أدانه بعنف **البابا بيوس العاشر** في عام ١٩٠٧. وإثر هذه الإدانة أصيب المثقفون الكاثوليك بالهلع، وذاع تيار ينشد تجنب الأصالة الفكرية خشية أن تفضي إلي الهرطقة.بيد أن رد الفعل الأصيل ضد الحداثة قد تمثل في اتجاهين لفيلسوفين ألمانيين أحدهما بزعامة نيتشه والآخر بزعامة **هيدجر**.

انتقد نيتشه عبادة العقل التي تدور علي توهم العقل أنه قادر علي معرفة الحقيقة والوجود. في حين أن المنطق وهو من نتاج العقل وهْم، ومبادىء العقل هي من اختراعه ثم يزعم أنها قوانين الوجود. ولهذا ليس ثمة ركائز يمكن تبريرها عقلياً. ولكن ثمة وجهات نظر، وإثبات ونفي للاثبات. والطبيعة تضيق من مساحة وجهة النظر، ومن ثم تتقلص مساحة الحرية. ثم إن الأخلاق تفرض علينا نوعاً من الغباء كشرط للحياة والنمو"(٣٧).

أما اتجاه **هيدجر** فيدور علي أن الحداثة قد نسيت أن تسأل عن الوجود الذي كان قد انشغل به كل من أفلاطون وأرسطو. ويقول في كتابه "الوجود والزمان" (١٩٢٧) هل لدينا في هذا العصر جواب عن معني الوجود؟ الجواب بالنفي.ولهذا من الملائم إثارة السؤال عن معني الوجود من جديد. ولكن هل نحن اليوم في حيرة من أمر عجزنا عن فهم لفظ الوجود؟ الجواب بالنفي. إذن لابد منذ البداية إيقاظ فهم معني هذا السؤال، ثم يضيف قائلاً إن الزمان هو الأفق الممكن لوجود الوجود. والزمان لا يعني الحتمية وإنما يعني الإمكان.

وبعد عشرين عاماً نشر هيدجر مقالاً بعنوان "رسالة في النزعة الإنسانية" موجهة إلي مفكر فرنسي اسمه **جان بوفري** Jean Beaufret يتحدث فيها عن ضياع الإنسان من حيث هو بلا مأوي، وعن النزعة الإنسانية من حيث هي السبب الرئيسي لحروب الدمار [٣٨].

في هذا الإطار يمكن تحديد معني ما بعد الحداثة. ومع ذلك فثمة صعوبة تواجهنا وهي غموض هذا التحديد بسبب تعدد التعريفات. وقد عرض **ميكل كوهلر** Michael Kohler لهذه التعريفات في مقال له بعنوان "ما بعد الحداثة" (١٩٧٧) من أهمها تعريف كل من **إرفنج هاو** Irving Howe في مقال له بعنوان "المجتمع الجماهيري وقصص ما بعد الحداثة «١٩٥٩» **وهاري ليفين** Harry Levin في كتابه "ماذا كانت ما بعد الحداثة؟" (١٩٦٠). عند **"هاو"** ما بعد الحداثة يعني تآكل مراكز السلطة التقليدية وإهمال الاحتفالات التقليدية وفقدان المعتقدات القوية. وبالتالي فإن شخصيات القصص غير محددة اجتماعياً وتحيا في عالم مفكك الروابط وخالٍ من السلطة. ومن ثم

تخلو هذه القصص من الأبطال كما تخلو من الصراعات البطولية. أما عند **إرفنج** فما بعد الحداثة مرادف **"للاعقلانية"** .

أما في منتصف الستينيات فقد ارتأي **لسلي فيدلر** LesLie Fidler أنه ينبغي النظر إلي أن تصدع القيم التقليدية التي ذكرها **"هاو"** ليس سلبياً بل إيجابياً، لأن ما بعد الحداثة يبتر نهائياً العلاقة مع نخبة الكتاب المحدثين. ويطرح "استطيقا جديدة" علي حد تعبير سوزان سونتاج Susan Sontag التي تشارك فيدلر في معارضتها للمعاني. تقول في كتابها "ضد التأويل ومقالات أخري"(١٩٦٦) لا يهم أن يرغب الفنانون أو لا يرغبون في تأويل أعمالهم، فقيمة هذه الأعمال تكمن في مجال آخر غير مجال المعاني.ونحن في حاجة إلي الشبق الجنسي للفن بدلاً من هرمنيوطيقا الفن. ولهذا فإن ما يميز ما بعد الحداثة، في رأي **سونتاج**، هو الهروب من التأويل. والمطلوب من الفن بعد ذلك لكي يحقق هذا الهروب من التأويل ألا يكون فناً من أجل مقاومة التأويل. وهذا هو الفاصل بين الحداثة وما بعد الحداثة، ذلك أن الفن الحديث يشير إلي المعني العميق الكامن وراء ما هو سطحي.

اما ريتشارد واسن Richard Wasson **فقد** عرض وجهة نظره في ما بعد الحداثة في منتصف الستينيات وفي مقال له بعنوان **"ملاحظات عن استطيقا جديدة"** (١٩٦٩)، حيث يري أن ما بعد الحداثة تمرد علي الحداثة. ويمثل هذا التمرد **ايريس مردوخ وألان روب جرييه وجون بارث**. والفكرة المحورية لديهم تدور علي التشكك في الاستطيقا الحديثة والمعاني الحديثة وبالذات "المجاز" كحقيقة مجاوزة لما هو عقلاني. كما تدور علي ضرورة

استعادة العالم الخارجي لموضوعيته بحيث يمتنع أن يكون جزءاً من الوعي الذاتي علي نحو ما هو وارد عند المحدثين، وعلي ضرورة المحافظة علي المسافة بين الذات والموضوع مع حذف المجاز الذي هو من أسباب حذف هذه المسافة. ونتيجة ذلك أن الوحدة بين الذات والموضوع وهْم. ومن هذه الزاوية فإن **واسن** يرفض **سارتر** لأن في رواياته ثمة وحدة خفية بين الذات والموضوع لأن البطل يمتلك العالم.

ويري **جيرالد جراف** Gerald Graff في كتابه "أسطورة اختراق ما بعدالحداثة" (١٩٧٣) أن ما بعد الحداثة لا عقلانية، لأنها ترفض التحليل والتأويل بدعوي أنهما يردان الفن إلي مجردات ويقيدان طاقاته المحررة. ومن ثم فإنها ثقافة مضادة، وتعبر عن أزمة ثقافية عميقة، أو بالأدق عن أزمة انطولوجية تدور علي فقدان الوعي بالواقع الخارجي، ومن ثم الاغتراب عن هذا الواقع وعن كل واقع أيا كان.

ويقترب **وليم سبانوس**William Spanos من **واسن** إذ يري أن التاريخ أحداث ممكنة وخالية من مقولة العلية. ثم هو يناقش بالتفصيل المصادر الوجودية لما بعد الحداثة في مقال له بعنوان **"هيدجر وكيركجور" وحقيقة الهرمنيوطيقا** (١٩٧٦). ويعرِّف ما بعد الحداثة بأنها انخراط الأدب في حوار أنطولوجي مع العالم من أجل الكشف عن التاريخية الأصيلة للإنسان الحديث، وإمكانية التاريخ. واهتمام **سبانوس** بالتاريخ يفضي به إلي استبعاد أصحاب الرواية الجديدة من تيار ما بعد الحداثة. **"روب جرييه"**. مثلاً، يركز علي الطبيعة اللغوية للقصة فيهربها من العالم التاريخي، ومن تاريخية الإنسان.

وأهم هؤلاء **إيهاب حسن**. فقد انشغل بما بعد الحداثة لمدة خمسة عشر عاماً أصدر فيها أربعة مؤلفات وعدة مقالات. كان في البداية ينظر إلي ما بعد الحداثة علي أنها فوضوية ونافية للإبداع، ومفضية إلي التفكك ورموزها **دي ساد وبليك والسيريالية وجان جينيه**. ولكن مع تطور فكره انتهي إلي عدم كفاية هذه الخصائص، إذ أضاف إليها الرغبة في الكشف عن استطيقا موحدة تعبر الحدود وتغلق الفجوات، وتحقق مباشرة معرفية جديدة للعقل. بيد أن هذه المعرفية محكومة بتشكك معرفي وأنطولوجي. ومن هنا الفارق بين الحداثة وما بعد الحداثة. فبينما خلقت الحداثة لنفسها أشكالاً من السلطة الفنية، إذا بما بعد الحداثة تتجه نحو الفوضي الفنية، ومن ثم إلي اللامركزية. وهذه اللامركزية تفضي إلي عالم ما بعد الحداثة، وهو يتميز بسمتين: اللاتعيُّن والمحايثة. واللاتعين مصطلح استعاره إيهاب حسن من مبدأ اللاتعيّن **لهيزنبرج**، ويعني عنده فقدان الأساس الأنطولوجي، ومن ثم يسمح ببزوغ الأشكال السحرية والتصوف وفقدان الأنا والتفتيت. أما المحايثة فهي خالية من أي أثر ديني، إذ يقصد منها قدرة العقل علي التأثير في الذات وفي العالم. ومع غياب المراكز الأنطولوجية يبدع الإنسان ذاته وعالمه بفضل لغة منفصلة عن عالم الأشياء. ولذلك فالمحايثة تتجه نحو "التوحيد" و"الكوكبية".

وسط هذه الإمشاج من تعريفات ما بعد الحداثة ماذا يبقي؟

تبقي في الصدارة مقولتان: اللاعقلانية واللاتأويل. والمقولتان لا تفترقان. فالذي يقف ضد العقل يقف ضد التأويل. فالعقل وإن كان جزءاً من

العالم إلا أنه مجاوز لهذا العالم، إذ هو يعي العالم بينما العالم لا يعي ذاته. وهو في وعيه بالعالم ليس منفصلاً عنه، ومن ثم فهو مشارك في صياغة هذا العالم. وهذه الصياغة تمتنع معها رؤية العالم كما هو في حقيقته. وبالتالي فليس من المقبول القول بأن العقل يصف العالم وإنما المقبول القول بأن عقل"يؤول" العالم، أي أنه ليس مجرد "لوح مصقول" يسجل معطيات العالم، وإنما قوة فاعلة. ولهذا يمكن القول بأن الصراع بين الحداثة وما بعد الحداثة يدور علي قبول "التأويل" أو رفضه.

وإذا كان رفض التأويل هو العلامة المميزة لما بعد الحداثة، فيمكن القول بأن ثمة علاقة عضوية بين ما بعد الحداثة والأصولية الدينية من حيث أن الأصولية الدينية ترفض تأويل النص الديني لأنها تلتزم بحرفيته.

الهوامش

(١) الزرادشتية، الجينية، الشنتوية، البوذية، الكونفوشية، الهندوكية، السيخية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، البهائية.

(2) E.B. Tylor, The Origins Of Culture, Part 1, Primitive Culture, Harper Torch Books, New York, 1958, P.1.

(٣) مراد وهبه، **المذهب في فلسفة برجسون**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨

(4) Philip Hallie(ed),Sextus Empiricus. Selections from The Major writings on Scepticism, Man, God, Hackett Publishing Company, 1985 P. 36

(٥) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، طبعة الجزائر، ص٣٤

(٦) المرجع السابق، ٣٩

(7) Locke, A Letter Concerning Toleration, The Liberal Arts Press, New York, 1960

(٨) لفظ Fanatics مشتق من اللفظ اللاتيني Fanaticus وهذا اللفظ مشتق من اللفظ اللاتيني Fanum أي دار العبادة.

(٩) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ج١، ط٨، ١٩٨١، ص٤٢٧-٤٢٨.

(10) E. Burke, Reflections on The Revolution in France, Penguin, 1969 PP. 119-120

(11) Ibid. Pp. 256. 258.

(12) Kirk , Russell, **The Concervative Mind,** Henry regnery Comp.3ed., 1968.

(13) New York Watchman-Examiner.

(14) Herbert, Gabriel, **Fundamentalism, and The Church of God**, Scm Press, London, 1957, PP.14-17.

(15) Ibid, PP.14-21.

(16) RICHARD A. VIGUERIE, THE NEW RIGHT, THE VIGURIE COMPANY 1981,P.112.

(17) Ibid, PP 151-161.

(18) Ibid, PP 137-156.

(19) Ibid,Introduction.

(٢٠) اليمين الجديد هو اليمين الراديكالي. وقد سك مصطلح اليمين الراديكالي عالم الاجتماع الأمريكي سيمون مارتن لبست عندما ميز بين فترات الاكتئاب التي تسودها سياسة الطبقة وفترات الانتعاش التي تسودها سياسة الوضع الراهن حيث تدافع الجماعات الجديدة عن أوضاعها الجديدة. وفي رأيه أن أصحاب سياسة الوضع الراهن هم اليمين الراديكالي.

(٢١) المرجع السابق، المقدمة.

(22) Daniel Bell (editor), The Radical Right, Doudleday-Comp. inc, New York, 1964, PP. 304-341.

(23) Moudoudi, Islamic Government, PP. 139- 141.

(٢٤) سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٥٩- ٦٤.

(24) Ali Shariati, On Sociology Of Islam, Trans, Hamid Algar, Mizan Berkley, 1979.

(25) Antoun & Hegland, (Ed.), Religious. Resurgence, Syracuse Unit Press, 1987.PP.169-185.

(26) Copernic, Des Revolutions des Orbes Celestes, trad.Koyre', Paris, Alcan. 1934, P.2.

(27) Ibid, PP.130-135.

(28) Ibid, PP. 35-49.

(29) A.Einstein, Quoted in Galileo, Dialogue Concerning The Two Chief World Systems, Univ. California Press, 1962, P. 17.

(30) Luther, To the Christian Nobility of The German Nation, Quoted in Becker (ed), German Humanism and Revolution, Continuum, New York, 1482, PP. 149-162.

(31) Zenkovsky, A History Of Russian Philosophy, London, Routledge and Kegan, Trans. Georg Kline, 1963, PP. 70-99.

(31)Thomas Altizer& william Hamilton, Radical Theology&The Death Of God, Penguin, 1968.

وراجع أيضاً: مراد وهبة، مدخل إلي التنوير، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٤.

(33) Peter Berger, The Heretical Imperatives, Anchor Books, New York, 1980, Pp.9-20.

(34) D. Bell, The Coming Of The Industrial Society, Penguin, 1973, PP. 12-14.

(35) F. Fukuyama, The End Of History, The International Interest, Summer, 1989, P. 18

(36) Hegel, Introduction to The Lectures on The History of Philosophy, Clarendon Press, Oxford, 1987, P.23.

(37) Nietzsche, Beyond Good and Evil, Preface.

(38) Heidegger, Letter On Humanism, In. M.H.Basic Writings, ed, D. F. Krell (San Francisco, PP. 193-242.